La Vie Intellectuelle

T. XIV — N° 3 10 Mars 1932

SOMMAIRE

QUESTIONS RELIGIEUSES

G. Swarts . . . L'attitude intellectuelle du protestantisme moderne . . 356

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Dénonciation d'un pacte*, par **Gabriel Marcel**, p. 376. — *La fin de l'idéalisme proclamée par les protestants*, par **H. P.**, p. 382.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES

A.-D. Sertillanges, O. P. L'Apport philosophique du Christianisme, d'après M. Étienne Gilson . . . 386

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Le mouvement des idées scientifiques : Physique*, par **André George**, p. 403. — *Les hommes-salamandres*, par **R. Troude**, p. 419. — *La Lévitation*, par **G. Rabeau**, p. 425.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

Luigi Sturzo . . Travaillisme et Catholicisme. Le Problème de la collaboration politique. . . . 428

NOTES ET RÉFLEXIONS. *La Conférence pour la limitation et la réduction des armements*, par le **Colonel X**, p. 458. — *Gloses sur le conflit d'Extrême-Orient*, par **Auguste Viatte**, p. 464. — *La vie des journaux*, par **Folliculus**, p. 468. — *Force et misère du socialisme*, par **A.-J. Faidherbe O. P.**, p. 475.

LES LETTRES ET L'HISTOIRE

P. Jourda . . L'Heptaméron et la Société du XVI[e] siècle 478

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Le déshonneur de la N.R.F.*, par **Les Philalèthes**, p. 498. — *La querelle de la culture*, par **Jacques Madaule**, p. 505. — *Zita, princesse de la paix*. — *Charles I[er]*, par **Édouard Trogan**, p. 508.

LES ARTS

A. Gastoué . . Vincent d'Indy. 1851-1931 . . . 516

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Note sur Joseph Bernard*, par **Paul Petit**, p. 529. — *Sur une récente Exposition d'Art religieux*, par **Raymond Galoyer**, p. 534. — *Un Évangile illustré*, par **M. B.**, p. 538. — *Les Comédiens Routiers*, par **D.-M. Forestier, O. P.**, p. 538. — *Musique enregistrée*, par **B. M.**, p. 543.

QUESTIONS RELIGIEUSES

G. SWARTS. Docteur ès lettres. *L'attitude intellectuelle du protestantisme moderne.*

L'exposé en est emprunté — fidèlement, croyons-nous — à un ouvrage récent qui exprime la pensée d'une grande majorité de protestants d'aujourd'hui.

La critique qui en est faite va, plus profondément qu'il n'est coutume, jusqu'à dénoncer, dans cette attitude, une conception diminuée de la vérité et de son rôle.

GABRIEL MARCEL. *Dénonciation d'un pacte.*

Cependant il est juste de reconnaître qu'il se fait, à l'intérieur du protestantisme moderne, un travail de réfection doctrinale, dont une des manifestations les plus suggestives est cette dénonciation du pacte qui, depuis un siècle, semblait lier la pensée protestante à l'idéalisme kantien.

H. P. *La fin de l'idéalisme proclamée par les protestants.*

Cette analyse du livre récent d'un théologien protestant d'Allemagne vient curieusement corroborer les réflexions de la note précédente.

L'attitude intellectuelle du protestantisme moderne

L'ouvrage que publie sous le titre de *Protestantisme* M. le Pasteur A.-N. Bertrand représente beaucoup plus que son modeste sous-titre ne pourrait le faire croire (1), car il apporte une vue d'ensemble très réfléchie sur ce qui constitue l'essentiel de la vie et de la pensée protestante. Assurément, cette description s'adapte mieux au protestantisme de l'Église réformée évangélique de France qu'à certaines autres « dénominations » anglicane ou luthériennes, mais cependant l'auteur a presque toujours su écarter ce qui n'aurait convenu qu'à l'Église à laquelle il appartient, pour retenir ce qui est spécifiquement et universellement protestant. Il a d'ailleurs été amené par la préoccupation apologétique qui se manifeste à travers tout le volume, à s'élever au-dessus du contingent, à dégager ce que nous pourrions appeler le type protestant, la mentalité protestante normale, expression fidèle et conséquence logique de l'essence du protestantisme. Il apporte à cette tâche difficile un esprit clair, une intelligence capable de saisir les ensembles, et une évidente sincérité. Il est d'autant plus regrettable de le voir tomber dans un travers fréquent chez les auteurs protestants et qui ris-

(1) *Protestantisme, Simples notes sur quelques aspects du problème religieux.* Éditions « Je sers », Paris, 1931.

querait de faire méconnaître son réel désir d'être vrai : dans cette apologie du protestantisme est insérée, sans doute pour faire contraste, une description de l'attitude catholique, et M. Bertrand s'expose ainsi à s'entendre dire, comme on l'a fait bien souvent, que le protestantisme ne peut se définir que négativement, par opposition, comme un anticatholicisme. M. Bertrand eût été d'autant mieux inspiré en évitant d'opposer à chaque instant le fait catholique au fait protestant, qu'il commet de lourdes erreurs qui déparent fâcheusement son ouvrage (1).

(1) Donnons quelques exemples :

Voici l'erreur, courante parmi les protestants, qui consiste à attribuer au seul protestantisme ce qui appartient tout aussi bien au catholicisme; p. 17 : « Le principe du salut doit être cherché dans une sphère plus profonde que celle où pénètrent les autorités contraignantes... il ne réside ni dans le dogme ni dans l'organisation ecclésiastique, mais seulement dans l'attitude du croyant devant Dieu »; p. 134 : « Pour [la Réforme] le péché n'est pas un acte, mais un état d'âme, une disposition contraire à ce que Dieu attend de nous. Le vrai problème [du salut] porte... non sur un châtiment à éviter, mais sur une délivrance à obtenir. »

Voici l'erreur inverse, qui qualifie de spécifiquement « évangélique » [c'est-à-dire protestant] ce que l'auteur trouve de bon dans le catholicisme; p. 133 : « Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il y a toujours eu dans l'Église [catholique] un courant mystique, pour qui le péché est chose plus profonde que l'acte... et le salut autre chose aussi que le fait d'échapper au châtiment; c'est ce courant qui inspire les plus belles expressions de la piété catholique, comme *l'Imitation de Jésus-Christ*, et ses personnalités les plus éminentes, saint Augustin, saint François d'Assise et, à un moindre degré, saint François de Sales. Il constitue dans le catholicisme ce que les historiens protestants ont souvent appelé le courant « évangélique », afin de marquer l'analogie qui rapproche ces formes de piété de la tradition protestante. »

P. 295, nous apprenons, avec une satisfaction quelque peu étonnée, que « le catholicisme a réussi au cours de ces dernières années à créer parmi ses fidèles une vie spirituelle plus intense et une pensée plus compréhensive ». Et l'auteur ajoute : « L'orientation nouvelle (?) de la piété catholique l'a peu à peu rapprochée des attitudes traditionnellement protestantes, d'abord par l'approfondissement de la piété personnelle, ensuite par le retour à la Bible dans

Et, ce qui est plus grave qu'une ignorance et une incompréhension, même excessives, c'est, sous la modération de la forme — purement extérieure —, à tout instant une hostilité méprisante pour le catholicisme, qui ne peut qu'affliger un lecteur chrétien.

Cette réserve faite, et pour qui voudra bien laisser tomber tout ce qui a trait directement ou indirectement au catholicisme, ce livre est remarquablement intéressant, pour ce qu'il apporte, et par la manière dont il le présente. Il est l'œuvre d'un protestant foncièrement protestant, et ainsi, la manière dont les questions sont posées et traitées nous en apprend peut-être plus sur la mentalité protestante que le contenu même des affirmations.

la culture de la vie chrétienne. Sans doute les pratiques dévotes ne sont pas près de perdre leur crédit dans la piété catholique et d'innombrables fidèles ne regardent pas au-delà de l'exécution des gestes qui leur sont prescrits, mais... une notion plus profonde du salut et de la vie chrétienne s'épanouit dans des âmes catholiques et vient renforcer dans l'Eglise ce que nous appelions plus haut « le courant évangélique ».

Voici des questions mal posées, parce que l'auteur juge certaines attitudes du catholicisme en faisant abstraction de ce qui est fondamental pour tout catholique; p. 42 : « L'idée de christianisme paraît [au protestant] infiniment plus riche et plus haute que l'idée d'Eglise. » Et, plus loin, il est question de « la prééminence prise par [la notion d'Eglise] sur l'idée de foi dans le catholicisme ». P. 211, en note, il est question du catholique qui « se soumet à l'Eglise », et l'auteur se demande, en avouant n'y rien comprendre : « Entend-on que ce qui paraissait vrai au fidèle avant qu'il reçût signification de sa condamnation, commence à lui paraître faux à dater de cet instant? »

Voici de singulières erreurs de faits; p. 34 : « Le catholicisme est une tradition très évoluée — au point même qu'elle juge prudent de soustraire à l'examen des fidèles ses documents originaux — ... » — p. 167 : « La surprise éprouvée par les érudits, en trouvant l'enseignement de Jésus tellement différent de celui de l'Église romaine, ne fut pas un des moindres facteurs de la Réforme. » — p. 170, en note : « Le modernisme a été condamné dans ses conclusions, mais il a fait école pour sa façon de poser la question entre la Bible et la tradition. *L'Evangile et l'Eglise*, de M. Alfred Loisy, a été inscrit à

*
* *

Cet ouvrage comprend, après une introduction où il est question des causes et du sens de la Réforme, trois parties, qui correspondent à trois manières différentes d'envisager l'ensemble du protestantisme. Dans la première : « Quelques formes essentielles de la vie protestante », nous sommes mis en présence des éléments fondamentaux de la vie religieuse protestante — intérieure et extérieure : une tradition spirituelle, l'appartenance à « l'Église », la participation au culte, une certaine forme de piété et une certaine manière de vivre. La deuxième s'intitule : « Principes permanents du protestantisme », et nous apporte, sous ce titre intentionnellement vague, des considérations sur les fondements doctrinaux de la vie protestante. La troisième, sous le titre : « Le protes-

l'*Index*, mais toute l'apologétique catholique des dernières années est inspirée de ce petit livre qui est sans doute ce que l'on a écrit de plus sérieux, dans la génération actuelle, contre le point de vue protestant. »

Enfin les erreurs concernant la doctrine catholique considérée en elle-même sont innombrables; nous ne citerons que les plus frappantes; p. 10 nous trouvons « la notion magique d'un salut sans rapport direct avec la valeur spirituelle de l'individu »; — p. 107 : « ces personnalités que l'on déclare « saintes » précisément dans la mesure où elles sortent de la voie normale » et « ces dévouements d'autant plus précieux devant Dieu qu'ils sont plus inutiles aux yeux des hommes ». Le culte de la Vierge et des Saints altère le monothéisme chez les catholiques (p. 81) et « la dévotion au Sacré-Cœur est, dans l'Église catholique, une tentative pour rendre à la personne de Jésus la place usurpée par la Vierge et les Saints » (p. 83); — p. 85 : « Le pénitent accepte de son confesseur qu'elle [la prière] lui soit dosée comme une sorte de *pensum*. » — P. 129 : « Par quoi l'homme est-il sauvé? — Par ses œuvres, dit l'Église catholique. » — P. 159 : « Lorsqu'on se borne à transporter sur la personne de Jésus la notion de mérite, et à déclarer que nos péchés sont rachetés par les mérites du Christ, — comme dans la conception catholique ils sont rachetés par les mérites des saints... », etc.

tantisme devant les problèmes de l'heure », nous montre, sorte de vérification par les faits, le protestantisme prenant parti dans la discussion de quelques problèmes pressants, l'unité chrétienne, science et religion, les rapports de l'Église et de l'État, l'action missionnaire, le problème de la paix. La conclusion soulève certaine question que plus d'un protestant français s'est posée avec tristesse : le protestantisme est-il une forme religieuse qui convienne à l'esprit français? — et lui donne une réponse pleine d'optimisme et d'espoir.

La conception protestante de la vie religieuse qui apparaît à travers ces différents chapitres ne manque ni de grandeur ni de beauté (1). C'est une vie totalement dominée par Dieu, totalement appartenante à Dieu, totalement et uniquement soumise à Dieu. Toute autorité humaine est rejetée, pour que Dieu soit le seul Maître. Prédication, vie liturgique, organisation ecclésiastique, doctrine, tout doit contribuer à écarter ce qui disperserait l'attention du fidèle et à l'entraîner au contact *direct* avec Dieu. Toute affirmation doctrinale qui semblerait porter atteinte aux droits de Dieu est rejetée avec horreur, ainsi la doctrine des mérites — simplistement interprétée —, car il est inimaginable que Dieu *doive* quelque chose à l'homme; celui-ci, lorsqu'il a tout fait, tout donné, n'a encore droit à rien. Le devoir de perfection — « Soyez parfaits » — est absolu, le renoncement total n'est pas un luxe, mais une exigence, et il n'y a pas à distinguer entre préceptes et conseils.

(1) Certains se demanderont peut-être si les traits qui lui donnent véritablement grandeur et beauté ne se retrouvent pas tout aussi bien dans la physionomie catholique? Assurément, et tout esprit impartial devra en convenir; mais nous voulons chercher à comprendre nos frères séparés, et non nous complaire à une facile énumération de « nous aussi » mesquins autant qu'irritants.

Dieu parle à l'homme par le moyen de l'Écriture et de la conscience individuelle. Il ne faut point écouter d'autres voix que ces deux-ci, qui se complètent et consonnent. Tout le devoir est là, obéir à sa conscience et respecter ses droits, sans avoir cure de ce qu'il peut en coûter; non seulement toute action, mais toute position intellectuelle qui intéresse le spirituel doit être soumise au jugement de la conscience, tribunal sans appel.

Cette soumission à la conscience s'étend à toutes les actions, parce que c'est par cette soumission que s'exprime la relation de l'homme à Dieu et que tous les actes extérieurs ou intérieurs doivent s'ordonner à cette relation. En ce sens, tous les actes sont « religieux », tous doivent être sanctifiés. Le service de Dieu ne comporte pas de limite et s'identifie avec « l'action bonne ».

L'action bonne n'est pas simple obéissance, fidèle mais extérieure, à des préceptes; elle exprime une vie, une vie spirituelle née du contact avec Dieu, de la rencontre de l'âme avec la personne du Christ modèle et animateur (1).

Le protestantisme veut être avant tout une religion de « la vie profonde » où compte seule l'orientation intérieure. Tous les aspects de la vie chrétienne sont examinés et interprétés de ce point de vue : Être sauvé, ce n'est pas échapper à un châtiment, c'est être changé (2); ce qui fait l'importance du péché, « ce n'est pas qu'il appelle sur nous la juste colère de Dieu », mais « c'est plutôt qu'il

(1) Il y a lieu de s'étonner de la manière dont M. Bertrand parle du rôle de Jésus-Christ dans la vie du chrétien. Il montre en Jésus-Christ le Sauveur, la source de Vie, en des termes qui paraîtront singulièrement pâles et incomplets au lecteur catholique, mais enfin qui correspondent assez bien à la pensée de la plupart des protestants, mais il ne dit rien de l'amour du chrétien pour Jésus et ferait croire ainsi que ce sentiment est quasi absent de la piété protestante, alors qu'il n'en est rien.

(2) M. Bertrand ne voit pas le lien de causalité qui relie ces deux conceptions et les croit opposées.

diminue notre valeur morale (1) », qu'il blesse notre personnalité ; le *péché* ce n'est pas « la somme des désobéissances », c'est un état de l'âme dans lequel la source profonde de la vie est souillée. Le salut consistera à obtenir de Dieu la destruction de cette puissance mauvaise qui empêche l'homme de réaliser sa destinée, de restaurer sa nature propre, de prendre toute sa valeur, de vivre sa véritable vie « issue de Jésus-Christ et reproduisant en nous les traits de sa personnalité spirituelle (2) ».

Tout ceci se réalise par le moyen de la prière, et il faut que celle-ci soit vivante, spontanée, vraie, sinon tout l'édifice spirituel s'effondre. Rien de plus important que la *qualité* du sentiment religieux. Pour le garder pur de tout automatisme on écartera toute discipline spirituelle, prière vocale, gestes rituels, « pratiques », tout ce qui peut devenir machinal. Aucune impasse n'est laissée ouverte, le fidèle ne peut que s'engager dans une voie héroïque dans laquelle il lui faudra à tout prix développer sa vie spirituelle, et n'oublions pas que, pour un protestant, vie spirituelle est synonyme d' « expérience religieuse », de *ferveur sentie.* Le fidèle se doit de cultiver le côté affectif de la piété, car c'est la pierre d'angle de toute sa vie religieuse. En effet, la certitude elle-même est suspendue à l'intensité du sentiment religieux, la conviction doctrinale a pour fondement l'expérience religieuse individuelle (inspirée par l'Écriture et particulièrement par l'Évangile). Ainsi, lorsque le sentiment religieux faiblit, la certitude disparaît et avec elle la paix. « Il est juste que toute certitude s'évanouisse, là où la ferveur s'éteint, car on ne saurait croire encore alors que l'on n'a plus la foi (3). » Et

(1) P. 136.
(2) P. 142.
(3) P. 198. — Pour comprendre ce texte, le lecteur catholique doit se rappeler que le mot foi recouvre, pour les protestants, aussi

comme l'individu est seul dans sa recherche de Dieu, qu'il n'y a pas d'appuis et « ne doit pas y en avoir (1) », celui qui « n'est pas capable d'approfondir sa piété assez pour rencontrer vraiment son Dieu... reste tragiquement seul avec lui-même (2). » Le croyant ne trouve autour de lui rien qui puisse lui servir à oublier ou déguiser ce danger, aucun subterfuge, aucun succédané qui lui permette de s'enliser dans la tiédeur ; s'il ne maintient pas haute et vive en lui la flamme, elle s'éteindra toute, et aucune compensation illusoire ne viendra assoupir sa peine.

Et ce n'est pas assez que l'âme soit ainsi privée de tout secours dans sa vie spirituelle proprement dite, le dépouillement va plus loin ; l'homme est et se veut seul et pleinement responsable devant Dieu dans un rigoureux individualisme. Armé du libre examen, il doit établir sa propre position doctrinale, déterminer lui-même l'orientation qu'il donne à sa vie et l'attitude qu'il prend, aussi bien dans les grandes lignes que dans les menus actes quotidiens ; les positions qu'il adopte, les convictions qu'il défend et dont il vit, les actes qu'il accomplit, de tout cela il sera seul l'auteur ; chacune de ces choses grandes ou petites en lesquelles tient une vie d'homme, il est seul à y apposer sa signature, il en est seul, devant Dieu, responsable ; nul groupe, nulle église, nul maître ou supérieur derrière lesquels il puisse se rejeter (3) ; ses actes sont

bien la charité que la foi proprement dite, et que la charité ne saurait exister sans se manifester par de la ferveur sensible.

(1) P. 198. Citation du livre de L. Monod, *Le Problème de l'autorité*, Paris 1923, p. 168.

(2) P. 88.

(3) M. Bertrand rappelle à ce propos ce passage de la Protestation de Spire de 1529 : « Pour les choses qui concernent la gloire de Dieu, le bonheur et le salut des âmes, chacun paraîtra devant Dieu et lui rendra compte pour sa propre personne, sans pouvoir alléguer pour excuse des décisions prises à la majorité des suffrages. » (P. 90)

à lui seul, de lui seul, c'est lui qui doit en rendre compte, et rien ne peut les effacer, que le pardon de Dieu reçu directement, pardon qu'il peut se persuader d'avoir obtenu, mais qu'aucun sacrement, aucun *signe* ne manifestera avec certitude.

Il a pourtant une Église, cet homme qu'on nous dépeint si tragiquement seul dans sa marche vers le salut? Oui, certes; d'une part il sait qu'il fait partie de l'Église universelle, de la Société invisible constituée par tous les chrétiens; d'autre part, il est d'une paroisse, et chaque dimanche il chante et prie avec ses frères et trouve réconfort à entendre son pasteur lui commenter la parole de Dieu. Mais cette Église n'est qu'humaine et elle le sait. Elle ne peut et ne veut apporter d'autre secours que celui d'une main fraternellement tendue, car si elle essayait davantage, elle outrepasserait son rôle et s'interposerait entre l'âme et Dieu, intervenant indiscrètement auprès de celle-là et empiétant sur les droits de celui-ci. L'Église doit être « un chaud foyer spirituel », un « centre d'action pratique » et s'efforcer de « créer un milieu où l'âme sera baignée dans l'atmosphère de l'Évangile (1) ». Pour tout cela, le protestant aime son Église; mais parce qu'elle n'est qu'une institution humaine, il admet, comme elle l'admet elle-même, qu'elle n'a pas le privilège d'être à elle seule l'Église du Christ; il lui paraît légitime que d'autres chrétiens trouvent ailleurs des formes également légitimes de la vie chrétienne qui correspondent à leurs besoins spirituels. De là, cette attitude de respect et de sympathie vis-à-vis de toutes les Églises chrétiennes, qui s'appelle le non-confessionnalisme, attitude foncièrement généreuse qui a conduit les protestants dans ces dernières années à des tentatives de rapprochement des

(1) P. 55.

différentes « dénominations » cherchant si, au nom de « certains principes communs de vie et d'action (1) », on ne pourrait retrouver l'unité du monde chrétien par delà les divergences doctrinales.

Ainsi le chrétien protestant, rigoureusement seul en face de Dieu quand il lui faut résoudre un problème de conscience, n'en fait pas moins partie, d'abord d'une fraternité visible, son Église propre, puis de la grande fraternité de toutes les âmes chrétiennes avec chacune desquelles il peut pleinement communier sans autres barrières que celles que poserait l'insuffisance de sa charité.

***

Sans doute, il serait facile de montrer l'envers du tableau, les multiples et graves dangers de cette attitude héroïque, les difficultés qu'elle présente et qui ne sont pas seulement celles qu'implique l'obligation pour tout chrétien de tendre vers la perfection ; on pourrait signaler ses lacunes, par exemple cette spiritualité unilatérale qui, soulignant la gravité de la conception chrétienne de l'existence, ne sait ou n'ose sourire à Dieu avec abandon, tendresse et familiarité ; ou encore, faire observer que certaines valeurs spécifiquement protestantes, et qui pourraient nous paraître enviables, ne peuvent être obtenues que par de trop lourds sacrifices portant sur l'essentiel ; telle cette large sympathie accueillante et désintéressée qui franchit les frontières des Églises particulières, cette fraternelle charité d'égal en égal qui se refuse à voir dans un membre d'une autre confession un hérétique ou un égaré, mais qui implique l'abandon de toute conception sérieuse de la vérité.

(1) P. 217.

Mais nous préférons dépasser ces critiques particulières — dont certaines ont été faites trop souvent — pour atteindre quelque chose de plus fondamental, à savoir l'attitude intellectuelle qui commande et entraîne tout le reste.

Tout ce livre baigne dans une fatigante atmosphère d'imprécision, bien que l'auteur soit manifestement doué d'un esprit clair et vigoureux et que son style ne le trahisse pas. Quelle que soit la question traitée, arrivé au terme du chapitre, le lecteur cherche en vain la position précise ou la solution déterminée qui lui ont été présentées. Qu'il s'agisse de questions annexes comme les rapports de l'Église et de l'État ou les rapports des systèmes philosophiques et de la foi ou de l'histoire de la foi, ou qu'il s'agisse de points fondamentaux, c'est toujours le même flottement entre le *oui* et le *non*, la même absence de définitions (1). De Jésus-Christ, on nous dit qu'il est « une personne, un idéal vivant et concret (2) », que cette personne est « le suprême don du Père à l'humanité (3) », que son sacrifice sur la Croix « devient le principe inspirateur de notre propre vie (4) », et qu'il faut voir en lui non « la source unique de la vie chrétienne, mais la puissance de Dieu qui fait jaillir toutes les sources, la grande mer intérieure qui les alimente et à laquelle l'homme puise en réalité chaque fois qu'il trouve dans le cœur du plus humble croyant une parole de repentir, de tendresse ou de foi (5) ». — Qui est Jésus? Comment nous sauve-t-il? De quoi nous sauve-t-il? Quelle est cette vie

(1) De là l'impression que l'auteur esquive presque tous les problèmes difficiles; mais cette impression est fausse, car il *croit* avoir posé et résolu la question.
(2) P. 32.
(3) P. 161.
(4) P. 162.
(5) P. 238.

qu'il donne? Comment la donne-t-il? — Aucune réponse précise. Il nous est parlé du baptême et de la Sainte Cène, comme de sacrements, mais qui n'auraient plus aucun caractère « magique », et dans la Sainte Cène, qui n'a plus rien d'analogue à la messe, demeure cependant — « spiritualisée (1) » — la réalité du sacrifice du Christ, car il s'y accomplit « le sacrifice éternellement engendré dans le cœur des fidèles, par le sacrifice du Christ (2) ». — Quelle est la réalité et la valeur de ce sacrifice « réel »? En ce qui concerne l'Église, M. Bertrand reconnaît lui-même que la notion protestante n'a rien de la précision de la conception catholique, et le prouver serait trop facile pour que nous nous y arrêtions. Mais à cette question qui semblerait exiger un oui ou un non, *l'Église est-elle fondée par Jésus?* il nous est répondu : « Oui, sans nul doute; non pas dans ce sens qu'il en aurait tracé les cadres et sacré le premier pape, mais dans ce sens que c'est lui qui a créé ce bouillonnement des âmes d'où l'Église primitive est spontanément sortie (3). »

Un bouillonnement d'âmes... Un peu plus loin « l'Église du Christ » est définie « le vaste mouvement spirituel issu de la personnalité vivifiante de Jésus (4) »; — issu comment? La Bible est pour le protestant le dépositaire unique de la Parole de Dieu. — Comment faut-il l'écouter? — Ce qui fait autorité, ce n'est pas le texte, c'est la Personne qui est derrière le texte (5). » — Faut-il ou non interpréter, ce texte, pour trouver cette Personne? A *quoi* faut-il se soumettre? — « Il ne s'agit pas de prendre une parole et de dire : voilà la formule définitive de la

(1) Ce qui n'est pas synonyme de « mystique ».
(2) P. 70.
(3) P. 45.
(4) P. 47.
(5) P. 175.

vérité ; il s'agit de se placer loyalement en présence du type de vie spirituelle réalisé dans la personne de Jésus et de reconnaître que nous ne pouvons échapper, que nous n'avons même pas le droit de vouloir échapper à son attrait (1). » — « C'est la grandeur de la Bible d'ouvrir ainsi à l'âme chrétienne un champ d'expériences et de contacts spirituels pratiquement illimité et de nous soustraire impérieusement à la tentation du littéralisme en nous faisant retrouver, sous des formules diverses et en apparence contradictoires, le souffle du même Esprit (2). » Tout ce qui est d'ordre doctrinal est aussi étrangement flou ; la grâce est « une disposition bienveillante de Dieu (3) » ; être sauvé, c'est « répondre à sa vocation supérieure et satisfaire aux exigences de Dieu (4) » ; jusqu'à la doctrine de la prédestination qui perd ses angles, elle si durement sculptée jadis par l'intellectualiste Calvin : pour les protestants d'aujourd'hui (5), elle signifie seulement que la Réforme « se refuse à identifier l'idée de valeur morale avec l'idée de mérite, et elle affirme que si Dieu nous pardonne, c'est en raison de ses dispositions bienveillantes à notre égard et non parce que nous l'avons « mérité », c'est-à-dire *parce qu'il nous le doit*, car Dieu ne doit jamais rien à personne (6) ».

Si, par ces exemples, nous avons souligné le flottement de la pensée qui inspire tout ce livre, c'est parce que nous ne croyons pas qu'il ait été simplement rendu inévitable par l'obligation que s'est imposée l'auteur de parler du

(1) P. 179.
(2) P. 178.
(3) P. 158.
(4) P. 155.
(5) Pas pour tous ! il existe encore de fidèles calvinistes, mais il est certain que l'attitude de M. Bertrand est adoptée par la majorité des protestants d'aujourd'hui.
(6) P. 151.

protestantisme en général sans l'identifier avec une confession déterminée, et que nous ne croyons pas non plus qu'il s'agisse d'une forme de pensée particulière à M. Bertrand. Nous reconnaissons en ceci une attitude spécifique du protestantisme actuel, — sans oublier, naturellement, qu'elle souffre des exceptions. Et cette attitude est la conséquence révélatrice d'une déficience grave de la pensée protestante, à savoir un certain manque de respect de la vérité (1). C'est un pragmatisme larvé, qui abandonne la recherche de la vérité dès qu'il en a entrevu assez pour déterminer la conduite à tenir, acquérir une suffisante sécurité et satisfaire les besoins spirituels. Chercher la vérité pour la vérité, c'est une démarche étrangère au protestantisme. Que chacun trouve la position intellectuelle qui, d'après son tempérament, lui permettra le plus bel épanouissement spirituel, c'est l'unique affaire. Caractéristique de cette manière de voir est la substitution de la conscience à la faculté de connaître : M. Bertrand nous parle de la certitude qui doit plonger ses racines « dans la profondeur de la conscience individuelle (2) », d'une conception « que la conscience protestante, dans son ensemble, n'a pas ratifiée (3) » ; l'adhésion à un jugement proposé devient en effet affaire de convenance morale, ou spirituelle, ou même affective.

C'est par une transposition analogue que le « Témoignage intérieur du Saint-Esprit », qui pour Calvin devait servir à donner à chaque chrétien *la* vérité, remplaçant ainsi l'Église rejetée, se trouve maintenant n'être plus qu'un moyen, pour le fidèle, d'acquérir les quelques certi-

(1) Manque de respect tout inconscient d'ailleurs, et qui s'allie curieusement chez ces tenants du libre examen au plus noble souci de probité intellectuelle.
(2) P. 185.
(3) P. 149, note 2.

tudes *dont il a besoin*; le critère de la vérité se mue en « expérience religieuse » entachée d'un subjectivisme qui la dépouille de toute valeur en tant que connaissance.

Là même où il paraîtrait que l'attitude protestante est plus qu'aucune autre respectueuse de la vérité spéculative, le désir de permettre à la recherche intellectuelle de se poursuivre en toute liberté est rendu inefficace par l'intervention du témoignage intérieur : le travail scientifique s'exerçant dans le domaine religieux doit être entièrement « sécularisé »; « la critique, l'exégèse, l'histoire, progressent selon leurs méthodes propres... les conclusions de cet ordre sont matière de science et non d'autorité (1) »; *mais*, l'Évangile gardera cependant sa valeur absolue, quelles que soient les conclusions des historiens, parce que « l'absolu est du domaine de l'évidence intérieure (2) » et que « Dieu lui-même confirme à nos cœurs la valeur de l'Évangile ; il s'agit ici d'un jugement de valeur, qui réclame non seulement notre acquiescement intellectuel mais notre obéissance intérieure, ou plutôt *qui n'obtient notre assentiment qu'à travers notre obéissance* (3)... » Ainsi donc les exégètes font ce qu'ils veulent saus avoir à se soucier des conséquences, car elles n'auront aucun retentissement sur la vie spirituelle puisque seule « la conscience religieuse (est) juge des valeurs absolues », l'entendement gardant comme triste lot les « vraisemblances relatives (4) ».

N'est-ce pas aussi par une méconnaissance étrange de

(1) P. 227-28.
(2) P. 232.
(3) P. 230. C'est nous qui soulignons.
(4) P. 231. M. Bertrand pourrait nous répondre qu'il n'y a dans tout cela aucune atteinte à la notion de vérité, et qu'il ne fait que mentionner un moyen d'arriver à la vérité autre que l'intelligence discursive, ce moyen étant la révélation directe de la vérité par Dieu; mais quel protestant devant la diversité de ces « révélations » individuelles garde encore quelque chose de la belle assurance avec

la notion de vérité que le protestantisme peut *accepter*, « admettre, qu'il y ait *des réponses* protestantes aux questions doctrinales (1) »? M. Bertrand ajoute aussitôt qu'à certaines questions, il n'y a *qu'une* réponse protestante; mais cette unanimité ne se réalise que pour les principes « concernant directement la vie spirituelle », non par l'accord des intelligences faisant acte de connaissance, mais par une certaine similitude qualitative des aspirations et des réactions spirituelles. Et ces principes généraux eux-mêmes ne sont pas strictement déterminés; ils « ne construisent pas un système, ils dessinent une physionomie, *ils offrent les cadres d'une vie spirituelle* (2) ».

Combien symptomatique, cette distinction entre « questions religieuses » et « questions doctrinales (3) » qui signifie ingénument qu'il y a dans l'ordre religieux des vérités qui intéressent la vie spirituelle et d'autres pas. Ceci, M. Bertrand l'affirme à plusieurs reprises et c'est en effet un point fondamental, car si toutes les questions doctrinales deviennent importantes et engagent en quelque manière la vie spirituelle, les divergences doctrinales deviennent inadmissibles, or le protestantisme ne saurait les condamner sans se renier lui-même et M. Bertrand affirme que sans cette distinction l'histoire du protestantisme devient incompréhensible (4).

laquelle Calvin comptait sur l'inspiration individuelle pour empêcher les esprits de s'égarer?

On nous dit bien que, tout comme l'expérience individuelle ratifie la Bible, la Bible sert de contrôle à l'expérience individuelle; mais la Bible elle-même ne fait que recueillir le témoignage des *consciences religieuses* auxquelles Dieu autrefois a parlé. (P. 196)

(1) P. 123.

(2) P. 199. C'est nous qui soulignons.

(3) P. 124.

(4) Voici deux passages où la distinction entre questions religieuses et questions doctrinales est plus frappante : p. 124, note 1 : Il suffit, pour saisir l'importance de cette distinction, de comparer

Tout ceci suppose qu'une affirmation intellectuelle, comme telle, est dépourvue d'intérêt pour ceux qui savent qu'une seule chose est nécessaire, car cette affirmation est sans rapport avec la vie; ce sont là vaines querelles de professeurs, de mandarins qui oublient de rechercher premièrement le Royaume de Dieu et ne savent plus que « tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité ». — Certes, si l'on oppose connaissance stérile et charité, la première est non seulement vaine mais mauvaise, et plus d'un philosophe, plus d'un théologien ferait bien de se demander souvent si, *en fait*, malgré une reconnaissance sincère de la primauté de la charité, la recherche intellectuelle pratiquée trop exclusivement et à son insu devenue fin en soi, ne paralyse pas subrepticement en lui la vie de l'âme. Mais la connaissance n'est pas, de soi, stérile! Et quand il s'agit de connaître notre Dieu, n'est-ce pas folie que de nier le prix immense de la plus petite vérité, même si elle

la question discutée dans les conciles des premiers siècles touchant la nature métaphysique du Christ, avec la question du salut par la foi ou par les œuvres, discutée au XVI[e] siècle; la première est une question purement doctrinale, la seconde est une question essentiellement pratique, religieuse. » (Tant qu'un catholique ne comprend pas que pour un protestant la nature de la personne du Christ peut passer pour une question théorique sans intérêt, qu'il sache bien qu'il n'a rien compris au protestantisme.) — P. 192, à propos du Témoignage du Saint-Esprit qui ne joue que pour les questions de l'ordre spirituel : « L'Esprit de Dieu attestera au croyant la réalité de l'amour de Dieu, il ne lui dira pas si c'est Jean l'Apôtre qui a écrit le IV[e] Evangile, ni ce qu'il faut penser des conceptions de saint Paul sur les deux stades de la révélation; *et pas davantage quelle est la valeur du dogme trinitaire.* » (C'est nous qui soulignons.) Ce qui prouve l'arbitraire de la ligne de démarcation entre les questions qui intéressent la vie chrétienne et les purs problèmes intellectuels, c'est que bien des protestants ont affirmé « avoir fait l'expérience du dogme de la Trinité » relégué par M. Bertrand parmi les affirmations sur lesquelles l'Esprit-Saint n'a pas à éclairer les fidèles.

n'enrichit qu'indirectement notre connaissance du Créateur? Il est légitime, il est obligatoire de mettre au premier rang, dans notre pensée et dans notre vie tout ce qui concerne notre salut, mais le salut c'est l'accession à l'état de grâce acheminement vers la béatitude éternelle. Or, la béatitude consistera essentiellement dans la *connaissance* immédiate de Dieu. Comment, puisque la vie du juste ici-bas amorce déjà la vie du ciel, serait-il convenable de mépriser la connaissance, l'acte de l'intelligence dont nous sommes capables sur cette terre et qui, si imparfait soit-il, n'en est pas moins le prélude de celui qui emplira notre éternité? On nous dit : le christianisme est une vie, non une doctrine, mais, loin de s'exclure, l'une appelle l'autre pour en recevoir une direction. Jésus dit : « Je suis la Vie », mais il a dit aussi : « Je suis la Vérité. » Il est venu nous faire connaître la vérité, il est venu nous enseigner, et c'est pour cela que la théologie est toute palpitante d'une vie divine, c'est pour cela que l'enseignement de l'Église est une chose vivante et féconde, et qu'une réponse de catéchisme peut être le point de départ d'une merveilleuse oraison.

Sans le fondement doctrinal, la vie spirituelle ne sera que poussées affectives dispersées, accès émotifs désordonnés, fantaisie subjective pouvant aller jusqu'à l'illuminisme. Elle ne repose que sur la sentimentalité et l'imagination, ne se nourrit de rien de *réel*. Et qu'on n'essaie pas de distinguer entre certaines affirmations importantes, vitales, et d'autres secondaires, superfétatoires. La science de Dieu est un tout organique qu'on ne saurait scinder sans le détruire, l'activité spirituelle de chaque élément a des résonances trop lointaines pour que nous puissions évaluer son influence. Il suffirait, nous assure-t-on, de « sauvegarder certaines valeurs essentielles » devant servir à déterminer « la qualité du sentiment chrétien ».

Mais il ne saurait exister aucun critère de ces valeurs dites essentielles, et comment ne pas voir que la qualité du sentiment chrétien variera avec ces conceptions doctrinales si dédaigneusement admises à varier dans leur forme et même dans leur teneur? Dans le domaine de la pensée religieuse, tout se tient, chaque affirmation nous engage tout entiers, nous détermine tout entiers, et notre « sentiment religieux » ne s'épanouit pas de la même manière si, à quelques données fondamentales, on surajoute telles affirmations dites de détail ou telles autres.

* * *

Ce dédain pour les questions doctrinales, qui révèle une conception méprisante de l'intelligence et la désaffection de la vérité, établit une singulière différence entre les protestants d'aujourd'hui, — ceux du moins très nombreux qui cèdent à cette tendance, — et leurs ancêtres du XVI[e] siècle. Il est vrai, on l'a montré maintes fois, que l'on trouve chez Luther et même chez Calvin les germes du subjectivisme religieux anti-intellectuel. Mais eux ne s'en doutaient pas et ils auraient certainement été épouvantés s'il leur avait été donné de voir ce résultat. De ceci, nous catholiques, nous pouvons tirer une leçon précieuse pour les temps où nous vivons. Aucun d'entre nous, assurément, ne voudrait de cette sorte de démission de la pensée qui mine le protestantisme, à côté de nous; mais sommes-nous sûrs d'être entièrement exempts de certaines conceptions de la vie spirituelle, de certaines attitudes en face de l'Église enseignante, de certaines sympathies intellectuelles qui, si elles venaient à donner tous leurs fruits, aboutiraient à des résultats bien semblables? Veillons donc à ne rien laisser vivre en nous qui risque de blesser les droits souverains de la vérité, et n'attendons

pas que les ravages commencent et que l'Église nous donne l'alarme, pour combattre le danger.

En ce qui concerne notre attitude envers nos frères séparés, nous pouvons tirer une autre leçon : rien n'est plus nécessaire, pour qui veut travailler à la paix et l'unité du monde chrétien, que de *comprendre* autrui. Le développement de la vie spirituelle en dehors du dogme, ou même contre le dogme considéré comme destructeur de la vie, — voilà l'essentiel du protestantisme actuel. Il est donc vain, si l'on veut essayer de s'entendre avec un protestant, d'entreprendre de discuter avec lui tel point de doctrine contesté ; *là n'est pas la question*, les paroles resteront vides, il n'y aura qu'une polémique de plus.

Essayer de prouver à un protestant qu'il est dans l'erreur sur un point particulier, c'est couper une plante sans enlever la racine. Au lieu de chercher à prouver, essayons d'abord de comprendre cet état d'esprit, si différent du nôtre, et quand la patiente et douce et humble charité nous aura permis cette compréhension, alors, alors seulement, nous pourrons parler une langue qu'une oreille fraternelle entendra.

G. Swarts,
Docteur ès lettres.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Dénonciation d'un pacte

On ne saurait à mon sens prêter trop d'attention au travail de réfection doctrinale qui se poursuit actuellement à l'intérieur d'une importante fraction du protestantisme français. J'estime que nous autres, catholiques, sommes tenus de suivre d'aussi près que possible ces tentatives qui peuvent être fécondes non pas seulement pour nos frères séparés, mais d'une façon beaucoup plus générale pour l'avancement de la pensée chrétienne dans le monde. A cet égard, rien de plus significatif que l'*Examen de l'Idéalisme* que M. le Pasteur Louis Dallière vient de publier dans les numéros de janvier-février, mars-avril et juillet-octobre 1931 des *Études Théologiques et Religieuses*, revue publiée, on le sait, par la Faculté libre de Théologie de Montpellier. J'admire grandement dans ces pages une sorte d'intrépidité sans outrecuidance, le sens le plus fort et le plus direct non pas seulement de la vie religieuse telle que nous pouvons la trouver chez des humbles que n'a point infectés la critique rationaliste, mais encore et avant tout de la nécessité où est aujourd'hui un croyant de penser sa foi, ce qui ne veut nullement dire de l'intellectualiser, de la traduire dans un langage conceptuel inadéquat, mais bien de l'élever à la conscience de soi, de dégager le mode d'intelligibilité qui lui est propre.

En invitant nos lecteurs à faire avec nous un examen de l'idéalisme, c'est en réalité à un examen de conscience que nous les convions... Dans l'élite protestante, il s'est trouvé beaucoup d'es-

prits, depuis un siècle, pour penser que l'avènement du monde de l'idéalisme, loin de pouvoir nuire à l'Église chrétienne, lui permettait au contraire de prendre enfin son véritable visage. Il y aurait une sorte d'harmonie préétablie entre le courant religieux issu de Jésus-Christ et le courant philosophique issu de Descartes... Établie systématiquement par l'élite des penseurs, propagée par les prédicateurs et la presse, l'affirmation d'une harmonie quasi providentielle entre les principes idéalistes et le protestantisme ne pouvait manquer de pénétrer de plus en plus profondément dans nos Églises. Jusqu'à quelle profondeur? Nul ne saurait le dire. *Le présent examen aura pour résultat de montrer que la convergence supposée n'est pas réelle.*

Dans la première partie de son étude, M. Dallière montrera avec force comment en fait cette alliance s'est peu à peu conclue. Il observe très justement que c'est la seconde vague de l'idéalisme, celle de Kant et des postkantiens, non pas du tout celle de Descartes et de Malebranche, qui a apporté un changement radical dans la conception traditionnelle des rapports de la pensée et de la foi. « Celle-ci impliquait à sa base l'adhésion que la foi donne à une sagesse et à des mystères révélés. » Ce sont là assurément des données qui transcendent la portée de la raison livrée à ses seules forces, mais qui n'en projettent pas moins une lumière capable d'éclairer celui qui les accueille avec sa foi. « Le dogme trace les limites et pour ainsi dire la physionomie du contenu de la Révélation. Sans lui on ne pourrait entrer dans la sphère nouvelle d'existence spirituelle que le Christianisme, merveilleuse bonne nouvelle, ouvre aux hommes. » Et sans doute à partir de là un champ immense s'ouvre à la pensée, le triple champ de l'apologétique, de la théologie proprement dite, et même de la philosophie chrétienne telle qu'elle se constitue par exemple chez un saint Augustin, un saint Thomas ou un saint Bonaventure, ou même un Calvin, un Pascal ou un Malebranche. Mais dans tous les cas la priorité absolue de l'acte de foi se trouve sauvegardée. Au contraire, le propre de la théologie post-idéaliste sera de la mettre en question et de chercher à la justifier, par conséquent de la-

nier. « La démarche initiale de la nouvelle théologie se place avant l'acte de foi par lequel on adhérait au dogme », et il faut ajouter que cette démarche est essentiellement philosophique, que par conséquent la philosophie religieuse (ne disons plus la philosophie chrétienne) s'arroge le droit et le pouvoir de *fonder* une certitude théologique quelle qu'elle soit. Dès lors, le destin de la philosophie religieuse va se confondre avec celui de l'idéalisme, et nous ne devrons pas nous étonner de l'identité des postulats que l'un et l'autre supposent.

En premier lieu, la catégorie du périmé : nous autres modernes sommes imprégnés de l'idée que nous vivons dans un monde nouveau. Ceci est aussi clair pour l'ordre politique que pour l'ordre technico-scientifique ; et d'ailleurs la Révolution et l'avènement de la technique ont à peu près la même date de naissance. Or le périmé politique, le périmé scientifique et technique ne sont que des reflets ou des sous-produits d'un périmé fondamental qui, lui, est d'ordre métaphysique. Il y a un point au-delà duquel il n'est pas permis de remonter, une sorte d'avènement de la conscience de soi dont un texte comme celui-ci, emprunté aux *Prolégomènes* de Kant, nous fournit le témoignage le plus clair et le plus présomptueux :

> La critique est à la vulgaire métaphysique d'école ce qu'est la chimie à l'alchimie ou l'astronomie à l'astrologie divinatrice. Je garantis que nul, après avoir médité et compris les principes de la critique, ne fût-ce que dans ces prolégomènes, ne retournera jamais à cette fausse science antique et sophistique.

Mais remarquons que Descartes ne s'exprimait pas autrement, et que les phénoménologues allemands d'aujourd'hui émettront pour leur doctrine des prétentions tout à fait analogues. Le monde moderne en ce sens annonce perpétuellement un nouveau commencement absolu, c'est le monde des points de départ. Et ceci n'est pas moins visible dans le domaine de la philosophie religieuse que dans celui de l'épistémologie : voyez Schleiermacher, et Ritschl, et aujourd'hui Rudolf Otto.

Aux yeux des idéalistes en effet — et c'est le second point — le Christianisme est dépourvu d'une évidence interne qui lui soit propre : il ne « tient » pas par lui-même, il a besoin d'être adossé à une pensée absolue qui lui servira de mur de soutènement. Et la philosophie religieuse du XIX[e] siècle reposera tout entière sur cette hypothèse plus ou moins explicitement formulée que « les Pères, les Docteurs et les Apologètes d'avant l'idéalisme ne possédaient pas une lumière suffisante sur la religion qu'ils enseignaient ». Le doute apparaît donc, ainsi que le fait remarquer M. Dallière avec beaucoup de force, comme un instrument de recherche pour la philosophie religieuse elle-même ; c'est « grâce à lui qu'on parvient à la vérité absolue que promettait en vain le christianisme traditionnel et qu'il faisait dépendre d'un acte de foi initial.

Enfin le troisième principe du monde de l'idéalisme sera la révélation subjective ; cette expression, empruntée au philosophe américain Hocking, désigne « la découverte... d'après laquelle le *moi* est la plus certaine de toutes choses, la seule chose absolument certaine ». On sait le rôle qu'a joué ce subjectivisme dans l'édification de la philosophie religieuse, non seulement chez Schleiermacher et ses disciples, mais chez Baur, chez Ritschl, chez Harnack. On en viendra à professer que « le surnaturel, le miracle, le dogme, appartiennent... au monde périmé du réalisme. C'est parce qu'insuffisamment éclairés sur la constitution intime du sujet pensant que les théologiens du temps passé ont professé leurs doctrines étrangères à l'essence véritable du christianisme ». Observons d'ailleurs que le monde des croyants « non éclairés » subsiste à côté de l'univers « épuré » de la philosophie religieuse, tout comme le monde du sens commun à côté de celui où l'idéalisme radical établit sa demeure. Mais précisément pour un esprit comme M. Dallière cette scission est inacceptable, elle trahit l'existence d'une erreur doctrinale foncière, l'expérience du théologien formé à l'école de l'idéalisme « n'est pas celle du chrétien dans sa paroisse,

de l'homme dans la vie. Elle n'est pas celle de l'homme qui gagne son pain et perd son enfant, celle de l'homme qui a bu et qui se convertit dans une réunion de Croix Bleue ». Il s'agit de reprendre contact avec la réalité de cette expérience de l'homme chrétien, en deçà du point où des théories purement livresques viennent la recouvrir et la dénaturer. Mais entendons-nous : rien n'est plus loin de la pensée de M. Dallière qu'un retour pur et simple à un empirisme radical. Un travail de philosophie chrétienne, de théologie et d'apologétique s'impose.

Une orthodoxie paresseuse peut se réjouir des attaques portées contre l'idéalisme. Elle n'a encore rien fait si elle ne s'astreint pas, par un travail sévère, à comprendre ce qu'elle combat et à le réfuter, à le dépasser, avec une vigueur intellectuelle qui ne doit jamais exclure l' « amour »... Nous ne penserons plus dans l'ère des perpétuels recommencements absolus, mais dans la communion des saints, sous le chef Jésus-Christ, dans l'Église éternellement présente à elle-même, dans l'Église qui n'a jamais été et ne sera jamais ni périmée ni précaire!

Dans la dernière partie de son étude, M. Dallière indique plus précisément encore la voie dans laquelle il juge que la métaphysique chrétienne doit résolument s'engager. L'adoration, déclare-t-il avec force, est par excellence le fait humain qui ne peut pas avoir de statut dans le monde de l'idéalisme. Pour l'idéalisme, la religion ne peut être expliquée qu'en étant réduite à ce qui n'est pas elle. L'adhésion à une religion positive suppose une spontanéité initiale de la conviction qui est directement à l'opposé du doute préalable qu'introduise l'idéalisme. L'adoration, c'est avant tout la reconnaissance de l'Autre — et cette reconnaissance est posée par l'idéaliste comme impossible, comme contradictoire. Il y a là une donnée ultime, et, accordons-le, un fossé impossible à combler ; en ce sens tout au moins qu'on ne pourra jamais contraindre rationnellement l'idéaliste à concéder l'existence de l'Autre en tant qu'Autre. Et peut-être est-ce ici qu'il est le plus aisé

l'apercevoir la nature et la fonction métaphysique de la grâce.

Solidaire d'une pensée qui pose l'être antérieurement à tout problème épistémologique, la philosophie chrétienne prend son point de départ en Jésus-Christ; M. Dallière n'hésite pas à déclarer que sans l'acte de Dieu qui s'appelle l'Incarnation « la pensée humaine demeurerait sans espoir d'atteindre jamais la vérité ». A cet acte de Dieu répond d'ailleurs un acte de l'homme qui se porte au devant du Salut qui lui est proposé. Je ne sais s'il est possible de suivre ici tout à fait le théologien protestant; à vrai dire, je ne le pense pas. Il me paraît infiniment dangereux de vouloir trouver la garantie du savoir humain en général dans un acte qui, tout en transcendant l'histoire, s'y insère. Combien la position de saint Thomas me paraît ici plus satisfaisante, et, irai-je jusqu'à dire, plus pensée! Une philosophie comme celle qu'esquisse M. Dallière risque d'aboutir à une spoliation effective de la raison, en méconnaissant radicalement ses attaches avec l'être, en niant ses racines ontologiques; et elle nous met hors d'état de comprendre comment une connaissance et une philosophie pré-chrétienne ont été possibles. Il nous répondra sans aucun doute que les sages de l'antiquité ont pu bénéficier comme par anticipation des lumières irradiées par l'Incarnation. J'avoue que cette solution me paraît presque uniquement verbale. Ce n'est pas ainsi qu'on peut espérer parvenir à penser les rapports de la raison et de la révélation.

Un autre point mériterait d'être examiné : nous autres catholiques ne pouvons pas ne pas nous demander si la méthode de M. Dallière ne devrait pas le conduire beaucoup plus loin qu'il ne voudrait, à une condamnation de la Réforme elle-même. Mais sur ce point il serait irréductible. Sa fidélité à la théologie calvinienne demeure absolue; M. Dallière ne sera jamais des nôtres. Il n'en reste pas moins que sur un ensemble de questions dont l'importance est fondamentale l'accord est complet entre nous

et lui ; dans l'immense effort auquel se donnent avec la plus noble ardeur tant d'esprits généreux pour reconstituer une chrétienté, il est, j'en suis assuré, l'un de ceux dont la place est marquée au premier rang, au plus chaud du combat.

GABRIEL MARCEL.

La fin de l'idéalisme proclamée par les protestants (1)

La Réforme avait fait naître deux mouvements spirituels destinés à triompher du rationalisme : l'idéalisme et le piétisme.

L'*idéalisme* touche à sa fin, non pas tant parce qu'il est logiquement attaquable, mais parce que, pratiquement, il n'a pas tenu ce qu'on pouvait en attendre. Il n'était pas seulement une théorie de la connaissance, mais aussi un mouvement historique, un dynamisme organique, auquel l'idée de *liberté* fournissait un principe réel : *a*) dans les guerres de délivrance ; *b*) dans la formation des partis allemands ; *c*) dans l'émancipation littéraire. — Il n'a pas su organiser cette liberté, ni dans la vie politique, ni dans la vie économique, ni dans la vie religieuse et artistique.

Cette faillite de l'idéalisme tient, historiquement parlant, à ce que la Réforme (comme le rationalisme) eut une fausse conception de la raison : l'idée d'une raison active, productive (corrompue, c'est vrai, disent les Réformateurs). Elle tient, théoriquement, à ce que la raison, qui est essentiellement réceptive en face de la nature et de l'histoire, a voulu juger souverainement des choses de la raison et de la nature. Au lieu de poser des questions auxquelles il fallait chercher une réponse en s'adressant à la réalité même, on a laissé dehors toute la matérialité du monde, pour se suffire dans un autonomisme créateur d'irréalité.

(1) Analyse d'un livre sur *La Fin de l'idéalisme*, par F. Lutgert, professeur de théologie protestante à Berlin.

1. *L'idéalisme et la nature.* — L'idéalisme n'ayant pu ni recevoir ni incorporer la nature, le *naturalisme* et le *matérialisme* ont eu le dessus. Car la raison n'a pu faire évanouir l'irrationnel, ni réduire la nature à l'évidence. Dès lors, une morale idéaliste n'étant possible qu'à la condition de pouvoir réduire la nature à l'esprit, le triomphe du matérialisme devait entraîner l'échec de toute morale idéaliste (pessimisme).

2. *L'idéalisme et l'histoire.* — L'idéalisme n'a pu ni recevoir ni incorporer l'histoire, parce qu'il a méconnu l'élément démonique. Sa philosophie de l'histoire repose sur les suppositions optimistes suivantes : *a*) Il y a un *sens de l'histoire*, qui dépend du règne de la raison dans l'histoire ; *b*) il y a des *idées* qui expriment ce sens ; *c*) il y a *de grands individus* qui sont les créateurs de ce sens et par cela même les soutiens du courant de l'histoire. — Mais cet optimisme est intimement lié au théisme (démonisme). Faute de données spirituelles qui expliquent toute la réalité, le sens de l'histoire s'est obscurci, la puissance des idées s'est perdue, la personne humaine s'est effacée devant la masse, les besoins physiologiques et les forces brutes. Car les idées ne peuvent se réaliser qu'à travers les individus, et ceux-ci ne peuvent agir qu'en se servant des idées.

3. *L'idéalisme et la morale.* — La conception stoïque de loi naturelle fait de la loi morale une dépendance, une continuation de la loi naturelle. Dès le moment où Kant a écarté la loi naturelle, sa morale devint spiritualiste (formaliste et rigoriste) comme sa théologie devenait philosophique. Au lieu d'une doctrine de rédemption, on eut une philosophie de la religion ; au lieu d'une création, on eut une nature, une histoire, une vie autonomes. L'homme, image de Dieu, créature de Dieu, se fit créateur, être autonome, Prométhée. Le théocentrisme occidental s'est mué en anthropocentrisme radical.

Avant l'idéalisme, le *piétisme* avait déjà essayé d'avoir raison du rationalisme. Mais le même défaut inhérent au luthéranisme l'a fait échouer : la scission trop radicale entre une nature dépourvue de germes de bien et une grâce n'ayant pas le point d'insertion dans ce qui est donné.

Depuis la Réforme donc, à travers des mouvements spirituels aussi divergents que le piétisme et l'idéalisme, se fait sentir le même vice initial : *a*) la fausse conception d'une raison qui laisse la nature en dehors; *b*) la conception non moins fausse d'une nature qui laisse Dieu en dehors.

Ces deux fausses conceptions proviennent du *stoïcisme* et de son idée de loi naturelle (virtuelle dans le protestantisme, par suite du péché originel) qui stipule une loi morale, continuation de la loi naturelle.

Quelle est notre tâche?

L'idéalisme ne peut être remplacé par l'*irrationalisme*, qui nous mènerait dans le chaos. Mais il doit l'être par le *réalisme* :

a) L'oscillation éternelle entre les pôles idéaliste et matérialiste n'est pas une vaine agitation sans portée: c'est un processus constructif dont l'équilibre idéal est désigné par le terme *réalisme*, comme l'équilibre idéal entre l'optimisme et le pessimisme est marqué par *la foi*.

b) Comme l'idéalisme, le réalisme, qui se meut sur deux plans distincts, mais, dans le concret, interdépendants, a la mission de se vérifier et de s'éprouver dans la vie et dans l'histoire concrètes : en politique, il faut chercher une voie moyenne entre l'étatisme hégélien inspiré de l'antiquité, et l'individualisme de Nietzsche: — dans la vie sociale, entre le marxisme et le féodalisme; — dans l'art, entre l'idéalisme et le naturalisme; — dans la vie et dans la formation de l'esprit, entre le classicisme réactionnaire et le radicalisme révolutionnaire. En somme, une nouvelle synthèse du christianisme et de l'antiquité.

H. P.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES

A.-D. SERTILLANGES, O.P.
Membre de l'Institut.

L'Apport philosophique du Christianisme, d'après M. Étienne Gilson.

M. Gilson a-t-il bien rendu justice à Aristote?

Voici quelques querelles à un grand ouvrage, dont l'essentielle leçon reste d'ailleurs indiscutée.

Et c'est une occasion d'élucider cette idée de *création*, où l'imagination, plus qu'en toute autre, est « maîtresse d'erreur »...

ANDRÉ GEORGE. *Le mouvement des idées scientifiques. Physique.*

I. Les livres de M. Léon Brillouin sur la Théorie des Quanta.

Ancienne et nouvelle théorie des Quanta. — L'atome de Bohr. — Mécanique classique et Quanta. — Le « principe de correspondance », de Bohr. — La spectroscopie moderne. — La valeur restante de l'ancienne théorie. — Statistique et probabilité. — Le problème statistique dans la nouvelle physique. — Les statistiques quantiques. — La statistique dans la lumière. — La statistique pour la matière.

II. Une « Introduction à la Physique atomique ».

Le livre d'Enrico Fermi. — De la physique classique à la physique de l'atome.

III. Un ouvrage d'ensemble sur les notions modernes en mathématiques et en physique.

Le livre de Marcel Boll.

.. TROUDE. *Les Hommes-salamandres.*

Le feu brûle? Pas toujours...

Des faits déconcertants. Comment les expliquer?

N'oublions pas qu'il s'agit d'une « question disputée ».

. RABEAU. *La Lévitation.*

Contribution historique et critique à l'étude du merveilleux.

L'Apport philosophique du Christianisme

d'après M. Etienne Gilson

Les cours donnés par M. Gilson à l'Université d'Aber deen en 1931 nous sont présentés par la librairie Vrin sous la forme d'un précieux volume enrichi de notes plus précieuses encore (1).

On peut se demander si le titre — sans doute impose par les circonstances — convient bien au contenu. Il est question, en réalité, non de l'esprit particulier de la philosophie médiévale, mais de la philosophie chrétienne quant à sa possibilité, quant à sa notion, quant à ses sources quant à son apport original au regard de la philosophie antique. C'est un très beau sujet, plus important que le titre choisi ne l'annonçait, et que l'éminent professeur traite avec sa coutumière franchise, son érudition de grand travailleur, sa pénétration et son information technique toujours en progrès.

Une phrase du livre (p. 187) me paraît en exprimer à merveille l'essentielle leçon : « C'est en se faisant plus vraiment philosophique, qu'une philosophie se fait plus chrétienne. » A la démonstration de cette proposition

(1) *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932.

lapidaire, tout l'ensemble du travail s'emploie, et cette démonstration est vraiment convaincante.

Quant à sa partie positive, je me contenterai de renvoyer à l'ouvrage, où l'on peut trouver très fortement et très heureusement souligné l'apport philosophique du judéo-christianisme et des docteurs chrétiens envisagés précisément comme tels. Ce que je voudrais noter comme plus intéressant — les compliments ne le sont pas et les répétitions ne le sont guère — ce sont les réserves qui me sont venues à l'esprit au cours de cette passionnante lecture. En discuter avec l'auteur ne sera de ma part, il le sait bien, qu'une marque singulière de ma profonde estime et de ma vive sympathie.

D'une façon générale, je crois que M. Gilson, entraîné par son sujet, a quelque peu outré la thèse. Pour faire honneur au christianisme — qui n'en a pas besoin, trouvant tout son honneur en lui-même — l'auteur diminue trop, à mon gré, la part de l'antiquité, peut-être par réaction contre ceux qui l'exagèrent. Il est bien difficile de tenir droit la balance égale ! J'estime pourtant avec le P. Lagrange, M. Diès et bien d'autres, qu'on se trompe en adressant à Platon certains reproches que M. Gilson réédite ou aggrave, et je crois en être tout à fait sûr en ce qui concerne Aristote.

Je ne mentionnerai naturellement que quelques cas.

L'auteur accuse nettement Aristote de polythéisme. Je crois que c'est une grave injustice. Saint Thomas n'y contredirait certainement point, et j'estime tout à fait inexact de dire que l'Aquinate ait en quelque sorte dissimulé ou noyé « habilement » une telle erreur dans ses commentaires. Voici ses paroles toutes simples, toutes tranquilles, comme à l'ordinaire : « Il y a des dieux, et le divin enveloppe toute la nature : voilà ce qui ressort de ce qui pré-

cède (dans Aristote) si l'on appelle dieux toutes les substances immatérielles. Si au contraire on appelle Dieu le seul principe suprême, il n'y a qu'un Dieu, comme on le voit également par ce qui est dit ci-dessus (1). »

Qu'est-ce que cela signifie? Que le *polythéisme* d'Aristote est au jugement de saint Thomas une simple question de mots. Aristote appelle les moteurs des sphères des dieux : c'est le langage païen, et ce langage est le témoignage d'anciennes erreurs, mais qui ont été dépassées par le Philosophe et qu'il déclare avoir été dépassées déjà par des sages plus anciens. En réalité, il s'agit de ce qu'on appellera, par la suite, des anges, moteurs de sphères aussi pour le moyen âge, et c'est à ce titre que saint Thomas fait mention des « dieux » aristotéliciens, comme des dieux platoniciens, au début de son traité des *Créatures spirituelles*. Les mots ne sont rien, en philosophie. L'Écriture ne dit-elle pas des hommes mêmes : « *Vous êtes des dieux, vous les fils du Très-Haut* »?

Je ne contredis pas pour autant à cette phrase du P. Roland-Gosselin que cite et approuve M. Gilson : La pensée d'Aristote demeure tout imprégnée de paganisme. Elle en est imprégnée, mais comme, au rebours, nos philosophes les plus paganisants sont imprégnés de christianisme. Question d'ambiance, de climat spirituel, de milieu intérieur, si l'on veut, mais non pas de doctrine. Aristote a lui-même très nettement distingué entre les fables utilitaires, de caractère social, et la doctrine philosophique.

Il s'ensuit que les détails biographiques concernant le Philosophe et son testament ne prouvent vraiment rien quant à ce point précis. Consacrer l'image de sa mère à Démèter, une statue à Athèna, etc., ne signifie rien de plus, pour le Stagirite, qu'un acte de culte à l'égard du

(1) *In Metaphys.* L. XII, lect. 10.

divin collectif qu'il reconnaît, que sa doctrine a précisé de son mieux, et dont les croyances communes autour de lui fournissent les symboles. C'est bien là *ne point sortir*, pratiquement, *des cadres du polythéisme traditionnel*; mais c'est tout de même en sortir doctrinalement, et la vie a de ces compromis à toutes les époques.

Les pages 53 et 54, où se concentre, à cet égard, la discussion de M. Gilson, ne me semblent pas au point. Il n'est pas exact qu'Aristote soit condamné par sa doctrine à ne voir dans le divin que « l'attribut d'une classe d'êtres », et qu'à la différence de Platon il se refuse à voir du divin dans tout ce qui est, en tant qu'il est, ce qui le mettrait sur la route du Premier Être. A la vérité, Aristote attribue le divin à la *forme*, qu'il appelle τὸ θεῖον, et pour lui tout est divin, au premier degré, de ce qui est *en acte*. Pour cette raison, l'être en acte et dépouillé de matière, l'esprit moteur de sphère, est pour lui un dieu, et enfin l'Acte premier, en qui éminemment sujet et objet se confondent, *Pensée de la Pensée*, est simplement Dieu. Telle est, je crois, la doctrine. Ainsi l'a lue et comprise S. Thomas, et il n'y a pas de raison décisive pour rejeter son commentaire.

« Jamais on ne fera, écrit M. Gilson, que sa théologie naturelle (celle d'Aristote) n'ait pour objet propre une pluralité d'êtres divins, et cela suffirait à la distinguer radicalement de la théologie naturelle chrétienne. » Pardon. La théologie naturelle de saint Thomas a pour objet propre une pluralité d'êtres divins au sens d'Aristote, à savoir Dieu et les anges (1). — « Chez lui (Aristote) l'être nécessaire est toujours un collectif; chez les chrétiens, c'est toujours un singulier. » Pardon. Il y a chez saint Thomas du nécessaire collectif, qui sert de palier pour la

(1) Cf. S. Thomas, *Prooemium in Metaph.*, circa finem.

preuve du Nécessaire premier, « lequel est cause, pour les autres, de leur nécessité même ». C'est le procédé de la *tertia via*, comme on peut le voir dans la *Somme*.

On ajoute : « Si son Premier Moteur immobile (celui d'Aristote) est le plus divin et le plus être des êtres, il reste l'un des *êtres en tant qu'êtres*. » J'entends mal cette dernière expression, où je crois déceler une méprise (1). Mais il faudrait prouver que le Premier Moteur aristotélicien, qui meut tout le reste par le désir, ne jouit d'aucune transcendance par rapport aux moteurs particuliers des sphères, agents cosmologiques auxquels le Philosophe est arrivé par l'analyse du mouvement. Il y a là peut-être, chez les critiques, une occasion d'erreur insoupçonnée de la plupart.

Saint Thomas a clairement vu, bien que la pieuse formule qui termine son commentaire puisse à cet égard faire illusion, que dans les huit livres de la *Physique* d'Aristote, où l'on est à la recherche d'un premier moteur, il n'est pas encore directement question de Dieu (2). C'est seulement au XII^e^ livre de la Métaphysique, dit-il, que le Philosophe, s'élevant aux conditions générales de l'action, au delà de ce qui est mû et de ce qui se meut soi-même, aboutit au Moteur tout à fait et de toute manière immobile, qui est Dieu (3).

D'après cela, une pluralité de moteurs premiers dans l'ordre physique ou cosmologique n'entraîne nullement une pluralité en Dieu. Et d'autre part, qu'Aristote, placé

(1) L'être en tant qu'être, en Aristote et en saint Thomas, n'est ni un sujet ni une collection de sujets, c'est l'objet de la métaphysique générale, c'est-à-dire tout ce qui est, envisagé sous le rapport de l'être et de ses attributs généraux.

(2) Cf. *Contra Gentes*, I, cap. XIII.

(3) Dans la *Somme*, S. Thomas théologien, et non physicien, a fait du premier coup cette démarche suprême.

ce point de vue, je veux dire étant parti du physique et boutissant au métaphysique, n'attribue comme motion u tout premier Principe qu'une motion de l'ordre des ns, cela ne prouve pas qu'il refuse de voir en lui l'origine ntologique du mouvement. On peut être source du ouvement sans être un moteur. Je dirai plus, cette ppellation de moteur, appliquée à Dieu, a besoin d'une orrection essentielle, vu que pour personne pensant cor-ectement Dieu ne fait partie de la série des moteurs, et on pas même au titre de premier (1). Qui peut assurer, ans l'état actuel des textes, que la pensée profonde d'A-stote ne soit pas de cette sorte? Dans ce cas, le langage u Stagirite serait non pas inférieur, mais supérieur, phi-osophiquement, au langage le plus courant de ses criti-ues.

Qu'on y prenne garde, saint Thomas aussi affirme (2) ue « le moteur tout à fait immobile est celui qui meut ar le désir ». Le moteur vraiment suprême, considéré omme tel, ne peut être qu'une Fin, et la raison en est ue la cause finale est la *cause des causes* (*causa causa-um*), la cause de l'efficience en particulier, et c'est donc Dieu fin, non à Dieu agent, que se termine tout à fait le rocessus rationnel relatif à la causalité première. Cela exclut pas un Dieu premier agent; car, ainsi que le marque ailleurs saint Thomas (3), il n'est pas nécessaire ue la Fin et l'Agent, différents et subordonnés comme otions, le soient aussi comme sujets. Mais où voit-on u'Aristote ait *exclu* l'Activité première? Il y a plutôt des gnes contraires, et certains rapprochements de textes ui paraissent incohérents pourraient bien trouver ainsi

(1) Cf. *Somme théol.*, I[a] Pars, qu. III, art. 5.
(2) I *C. Gentes*, ch. XXXVII.
(3) I[a] Pars, qu. CV, art. 2, ad 2[m].

leur accord. En tout cas, dans l'état de demi-publication et de morcellement où nous est arrivée la doctrine, il ne faut pas abuser de l'argument négatif. Tout, dans la théorie aristotélicienne de l'*acte* et de la *puissance*, de l'ἐντελέχεια et de la δύναμις, exige Dieu activité première aussi bien que fin dernière ; il faudrait des raisons bien fortes pour en prêter à Aristote lui-même la négation.

« Les attributs du Dieu d'Aristote se limitent strictement à ceux de la pensée », écrit M. Gilson. Cela ne peut pas être exact ; car cela ne coïncide point avec ce qu'on vient de constater dans les textes. Si Dieu meut par le désir, c'est donc qu'il représente le Bien. En tant qu'il est non pas « Pensée » seulement, mais Pensée *de la Pensée*, il est aussi Vérité objective, et si l'on ajoute, comme Aristote le note expressément et comme saint Thomas le relève, que tout sujet est à l'être ce qu'il est à la vérité, voilà donc Dieu premier Être au même titre que premier Vrai et premier Bien. Cela ne peut passer pour très éloigné de la pensée chrétienne. Un seul pas reste à franchir, d'importance il est vrai : c'est de faire de Dieu non seulement l'Être premier, indépendant, et de qui dépendent, *d'une certaine façon,* tous les autres, mais l'Être même subsistant, dont les autres dépendent *en tant qu'êtres*, c'est-à dire en tout. Cela, ce serait la doctrine de la création, essentielle au christianisme, mais sans laquelle on peut cependant reconnaître un seul Dieu.

Un peu plus loin encore (p. 78), M. Gilson commet à mon avis une erreur. « L'amour qui meut le ciel et les astres chez Aristote, écrit-il, est l'amour du ciel et des astres pour Dieu, au lieu que celui qui les meut chez saint Thomas et Dante, est l'amour de Dieu pour le monde ; entre les deux causes motrices, il y a toute la différence qui sépare la cause finale de la cause efficiente. » La pen-

sée de saint Thomas — et de Dante (1) — est tout autre. L'amour qui, pour eux, meut le ciel et toute la nature est l'amour du Bien souverain vers lequel toutes choses tendent : il s'agit donc d'une causalité finale. Antérieurement, l'amour du même Bien souverain, qui est lui-même, a porté Dieu à créer et à gouverner son œuvre : causalité finale encore. L'amour de Dieu pour le monde, n'est, lui, ni cause efficiente, ni cause finale première, vu qu'il est, comme le monde même, en la dépendance d'un libre décret.

Je reviens à cette question de la création que je touchais de biais tout à l'heure. M. Gilson constate qu'elle est absente chez Aristote, et sur ce point, il est difficile de le contredire ; il a pour lui saint Thomas et la plupart des interprètes. D'une façon générale, il donne les vraies raisons de cette lacune, raisons que je faisais soupçonner à l'instant, et ce n'est pas une des moindres parties de son travail. Mais pourquoi semble-t-il y mêler des raisons étrangères, qui tendent à maintenir des états d'esprit dont je crois apercevoir de plus en plus la nuisance ?

Beaucoup se figurent que si Aristote a méconnu la création, c'est-à-dire la dépendance totale du monde par rapport à Dieu — c'est à cause de sa conception d'un monde éternel. Si M. Gilson était de ceux-là, il serait en bonne compagnie ; des Pères de l'Église, des docteurs anciens et modernes s'offriraient à lui faire cortège ; mais j'ose dire qu'il n'en serait pas moins dans l'erreur. Erreur de vaste conséquence, en raison des déviations qu'elle entraîne quant à une juste formulation philosophique des

(1) « Mon désir et ma volonté, dit le poète, étaient tournés, comme la roue qui est mue également, par l'amour qui meut le soleil et les astres. » Il s'agit d'un désir, d'un vouloir, donc d'une fin.

rapports de Dieu et du monde, qui importe aujourd'hui à un si haut point.

Ce qui m'inquiète, ce sont ces expressions qui reviennent sans cesse : « le monde d'Aristote, éternel et non créé... ». Comment faut-il comprendre ? éternel et *aussi* non créé, ou bien : éternel et *par suite* non créé? Dans le premier cas, il n'y a rien à dire ; on peut seulement regretter l'équivoque. Mais la répétition de ce couple : éternel, non créé, incline l'esprit vers le second sens, et d'autant plus que l'auteur se réfère à des écrivains qui y succombent, comme mon cher confrère le P. Lagrange, qui écrit : « On ne voit pas qu'Aristote ait posé nettement la question (de la création). Elle était résolue pour lui, puisque le monde est éternel » (1).

Je ne cesserai de protester — en tout respect — contre les sous-entendus philosophiques que révèle une telle pensée. J'y vois un grave obstacle au rapprochement de notre philosophie avec ce qu'il y a de sain dans maintes philosophies modernes ou contemporaines. J'ajoute d'ailleurs que grâce à Dieu ces notions tendent à disparaître de plus en plus des exposés catholiques (2). Je serais heureux d'avoir pu contribuer si peu que ce soit à leur exclusion.

Je répète donc que la thèse de l'éternité du monde et la thèse de la création n'ont entre elles aucun rapport essentiel. Je dis *éternité* du monde en me référant au lan-

(1) Cf. *Revue Thomiste*, 1926, page 303.

(2) Le P. Lagrange croit retrouver sa pensée dans le *Dictionnaire apologétique* (I, col. 1037) sous la plume du P. Garrigou-Lagrange. Mais si je comprends bien ce dernier — qui est heureusement là pour s'expliquer — il y a maldonne. En tout cas sa proposition est exactement l'inverse (je ne dis pas le contraire) de celle qu'on lui prête. Il ne dit pas : Aristote a cru le monde éternel, donc il devait ignorer la création ; mais : il ignorait la création, donc il devait conclure au monde éternel. C'est très différent.

gage courant ; mais il importe de se souvenir que c'est là un langage très impropre. Ou si l'on veut écarter la question de mots, disons que l'éternité du monde au sens aristotélicien n'est pas du tout l'éternité attribuable à Dieu, éternité dont l'attribution au monde pourrait donc le soustraire à Dieu, selon la pensée du P. Lagrange. Ce sont là presque exactement deux contraires. L'éternité aristotélicienne est une extension infinie, indéterminée, par là souverainement imparfaite, et, en chacune de ses parties, d'une divisibilité inépuisable, grave imperfection encore. L'éternité de Dieu est inétendue, indivisible, et d'une perfection souveraine. L'image de l'éternité aristotélicienne serait une ligne sans termes ; celle de l'éternité divine, un point.

Il est vrai que ce point rayonne sur toute la ligne, car c'est l'éternité qui crée le temps. Mais il rayonne sur elle telle qu'elle est, finie peut-être, infinie peut-être (j'en parle hypothétiquement), et ce rayonnement créateur est parfaitement indifférent à l'alternative. Si le temps est fini, Dieu le crée fini ; s'il est infini, Dieu le crée infini ; et il n'a pas moins besoin de création dans un cas que dans l'autre.

Le caractère fini ou infini de sa durée n'est pour le monde qu'une qualification, une mesure intérieure, une quatrième dimension, dirait Einstein ; elle ne peut pas lui servir de cause. Et ce n'est pas un Aristote qui pouvait ignorer cela, qui fait du temps un attribut du mouvement, lui-même attribut immanent des choses. Aussi a-t-il assigné au mouvement éternel, à la génération éternelle, à la finalité éternelle, des causes éternelles. S'il n'en a pas donné à l'être même, de manière à reconnaître un Dieu créateur, ce ne peut pas être pour la raison que l'on dit.

Ce qui fait illusion, c'est un anthropomorphisme latent

auquel bien peu échappent. On imagine à l'origine du monde une action *qui le précède*, comme la génération précède son produit, comme la fabrication précède l'ustensile. Mais l'univers n'est pas un objet fabriqué, un être engendré, et rien absolument ne le *précède*.

On étonne beaucoup de gens, en parlant ainsi. A moins d'y avoir profondément réfléchi, un auditeur, un lecteur recevra toujours un choc si on lui dit qu'en toute hypothèse, qu'on soit aristotélicien ou chrétien, il est nécessaire d'affirmer, si l'on veut parler en toute rigueur de termes, que *le monde a toujours existé*, et qu'*il n'a pas été fait*.

Comment le monde eût-il été fait, s'il n'y avait pour le faire ni matière, ni lieu, ni temps? Or tout cela existe-t-il, en dehors du monde lui-même? Saint Thomas n'hésite pas à dire que la création est postérieure dans l'être à la créature, et non pas antérieure (1). Voilà qui ferait bondir, sans doute, plus d'un honnête penseur! Dès lors, qu'est-ce qui peut empêcher le temps de courir tant qu'il voudra *a parte retro*? Ce n'est pas la création. Celle-ci ne pourrait limiter le temps, lui servir comme de butoir en arrière, que si elle était en arrière, et elle n'est ni en arrière ni en avant, mais au-dessus et coextensive au temps même, que ce soit sous le nom de création initiale ou de *conservation*.

Pour la même raison et en toute rigueur de termes — rigueur qui n'est pas à recommander dans le langage courant, mais que le philosophe doit connaître — le monde a toujours existé. Si le monde n'avait pas toujours existé, c'est qu'il y aurait des *jours*, un temps où il n'aurait pas existé, et que par exemple si le monde a un milliard de jours, ce même monde, il y a un milliard de jours plus un, n'existait pas. Mais quel enfantillage n'est-ce point là? Où

(1) *Somme théol.*, I^a^ Pars, qu. 45, art. 3, ad 3^m^.

prendrait-on ce jour supplémentaire, ce jour au delà des jours, si les jours, le temps et toutes ses phases sont une mesure interne des choses, un attribut, extension *sui generis* de ce qui est soumis au mouvement?

Se ferait-on une autre idée de la durée? Qu'on prenne garde à une imagination traîtresse. Quand on dit couramment, entre chrétiens, que le monde n'a pas toujours existé, qu'avant le monde il n'y avait que Dieu seul, et qu'au moment choisi par la Toute-Sagesse, un *fiat* a tiré le monde du néant, ce sont là des formules d'intention excellente — je dis en bonne doctrine — et qui sont susceptibles d'une très correcte interprétation. Cette interprétation est chez saint Thomas très limpide et d'une exacte profondeur; mais il n'en est pas toujours de même chez ses disciples. Le contrôle est dans les conclusions qu'on en tire, dans les critiques qu'on fait des formules d'autrui. Quand ces critiques sont injustifiées et ces conclusions fausses, on est bien obligé de rappeler que, prises à la lettre, les formules susdites ne signifient absolument rien.

Quand on dit que le monde n'a pas toujours existé, c'est qu'on se réfère à un temps « imaginaire » précédant la création du temps même; c'est légitime, en vue de signifier le caractère fini du temps *a parte ante*; c'est pour cela que nos formules théologiques le maintiennent. Mais puisque c'est une imagination, il faut veiller à n'en pas faire une réalité.

Dire qu'avant la création Dieu était seul, c'est, littéralement pris, mettre Dieu dans le temps, et, chose plus absurde, sinon plus grave, dans un temps qui n'existe pas. — Dire que Dieu a créé le monde à un moment donné d'une durée antérieure, c'est la même double illusion. Et dire enfin qu'il a tiré le monde du néant, c'est faire du néant sinon une matière, ce dont tout le monde ne se

défend pas, du moins un point de départ, comme si le rien, qui n'est rien, pouvait fournir à l'être une frontière. Saint Thomas dit bien (1) qu'en effet, dans l'expression *ex nihilo*, le néant est « conçu par l'esprit comme un point de départ »; mais c'est une conception de l'esprit, et nous parlons de la réalité des choses (2).

En réalité, je le répète, le monde a toujours existé, c'est-à-dire que la réalité de l'univers mouvant est coextensive au temps même. Dieu n'a jamais été ni plus ni moins seul qu'il n'est maintenant, vu qu'il n'a pas de durée, si ce n'est selon notre façon de comprendre; vu que son éternité ne *dure* pas, étant immuable et indivisible, identique à son être, et qu'ainsi une simultanéité d'existence entre lui et le monde aujourd'hui, une non-simultanéité hier, *avant que le monde fût*, ne sont que des imaginations expressives.

Enfin Dieu n'a *tiré* le monde de rien du tout, pas plus du néant que d'autre chose, vu que le néant n'est rien et que la création n'est pas une extraction, n'est pas un événement, n'est pas une fabrication, n'est pas une chose *qui se passe*, dans le néant ou dans l'être, n'est pas un fait soi-disant nouveau supposant un antécédent, une précession, fût-elle entièrement vide. *La création est une relation pure*, si on la prend ainsi du côté de la créature. Si on la prend du côté de Dieu, elle est Dieu. Et il n'y a rien d'autre.

Comme j'exprimais ces idées dans un précédent travail, m'en référant à saint Thomas (I^a^ Pars, q. 45, art. 3), le P. Lagrange crut pouvoir m'objecter : « Il est vrai que saint Thomas a défini la création une relation, mais cette relation se fonde sur quelque chose, sur une action de Dieu, *Dei actio*. Sans cette action, pas de création. »

(1) I^a^ Pars, qu. 45, art. 1, ad 3^m^.
(2) S. Thomas s'en explique dans l'article suivant, ad 2^m^.

Le malheur est que dans le passage du *Contra Gentes* auquel se réfère l'objectant (l. II, ch. XVII et XVIII), l'action divine est présentée non comme le *fondement* de la relation-création, mais comme cette relation même, au nom de l'axiome : *actio est in passo* (1). A d'autres endroits saint Thomas considère la création du côté de Dieu, en Dieu ; mais alors il dit qu'elle est Dieu même. Et entre les deux, entre Dieu et la référence du monde à Dieu, appelée création, il déclare qu'il n'y a rien (2). Nulle « action » intermédiaire, nul « fondement » quelconque, sauf l'être des choses et l'être de Dieu.

On a beau dire, quand on objecte comme on le fait, on se représente la création à la manière d'un devenir, d'un événement, d'un passage, d'un *fieri*, chose que saint Thomas a toujours énergiquement repoussée. On rêve corrélativement d'un *effort* créateur, d'une *impulsion* je ne sais quelle, d'un *travail* accompli par Dieu dans un espace et une durée vides. C'est-à-dire qu'on se réfère à des schèmes imaginatifs résidus de nos expériences sensibles, comme notre effort musculaire et notre espace mathématique abstrait. On oublie les critiques de Kant, qui sont ici parfaitement valables. Et ce n'est plus de la philosophie. On a quitté le terrain métaphysique, ou pour mieux dire on ne l'a pas abordé, cantonné dans le monde des phénomènes. Or, on ne saurait trop le répéter, la création *n'est pas un phénomène*, et toutes les expressions phénoménales qu'on en donne ne sont que des concessions à nos habitudes d'esprit ; le jugement doit les rectifier, au lieu d'y prendre occasion d'erreurs.

(1) La démonstration est en deux temps : 1° l'action de Dieu, dans la création, n'est pas une mutation ; 2° la mutation ôtée, l'action de Dieu dans la création se réduit à une relation pure. Encore est-ce une relation unilatérale, n'ayant de réalité que du côté du monde, nullement du côté de Dieu.

(2) *Somme théol.*, loc. cit., arg. 1 et 2 avec les réponses.

On comprend bien que je ne proteste pas contre un langage habituel que j'emploie tout le premier, qui est pratiquement inévitable, qui est celui de nos théologiens et avant eux des textes sacrés. Mais je voudrais qu'on n'en fût point dupe. Or on l'est, quand on conclut de la création *ex nihilo* à l'impossibilité philosophique d'un monde éternel, quand on conclut de la position aristotélicienne touchant la durée infinie des deux parts, à l'exclusion nécessaire de la création dans le système du génial philosophe.

Après qu'il eut analysé le devenir accidentel des sujets constitués, le devenir substantiel des sujets qui se succèdent dans la même matière, et après qu'il en eut recherché les causes, rien n'empêchait Aristote de pousser plus loin ; tout l'invitait au contraire, dans son propre système, à rechercher pour finir la cause de l'être total, y compris la matière première. Il rencontrait alors la création, et il n'avait pour cela nulle obligation, ignorant les décrets divins qui en sont les seuls maîtres, de renoncer à son univers éternel. Il pouvait très légitimement trouver cette solution la plus naturelle de toutes. Ceux qui trouvent naturel un commencement du temps, un premier jour qui devrait être nécessairement, semble-t-il, ou une frontière ou une suite, et qui ne peut être ni l'un ni l'autre, n'y ont sans doute pas bien réfléchi. Rien ne peut nous contraindre, philosophiquement, à choisir ceci plutôt que cela. Un Aristote créationiste eût été parfaitement en droit de suspendre à son Principe premier, d'un lien perpétuel comme celui des générations et des destructions, « le ciel et toute la nature ».

Mais pourquoi donc Aristote ne fut-il pas créationiste ? S'il ne le fut point, ce que je crois sans en être absolument sûr, c'est sans doute pour la simple raison qu'avance saint Thomas, dans sa bienveillance proverbiale, à savoir que

« les hommes ne s'avancent que lentement (*pedetentim*) vers la conquête de la vérité (1). » Ils étaient partis, il n'y avait pas bien longtemps, de la cause matérielle pure : de quoi toutes choses sont-elles faites, est-ce d'eau, d'air, de feu, de vapeurs aériformes, etc.? De là à la cause de l'être en tant qu'être, il y avait beaucoup de distance! Mais si les grands Hellènes n'avaient pas achevé le cycle, ils ne l'avaient pas clos prématurément. Ils ne nient pas la création, ils l'ignorent.

Ajoutons que la création n'étant pas un devenir, les philosophes anciens sont un peu excusables de n'avoir pas poussé jusqu'à elle l'analyse du devenir. Ils étaient dans la perspective ; mais pour aboutir, il fallait un saut dans la transcendance. Le temps n'en était pas venu. Plus tard, les philosophes chrétiens n'auraient pour toucher le but qu'à marcher un peu plus loin sur leurs traces. M. Gilson observe à juste titre que la révélation chrétienne les en dispensa et qu'elle fit faire un pas de géant à la vérité philosophique sur ce point comme sur beaucoup d'autres. Mais peut-être n'insiste-t-il pas assez sur une distinction qui est cependant présente partout dans ses pages.

Ce n'est pas sur le terrain technique et spéculatif, que se fit tout d'abord le progrès. On peut estimer que la plupart des Pères de l'Église sont techniquement en retard sur les grands païens, même en ce qui touche à la haute métaphysique dont leurs enseignements théologiques sont comptables. Il en est comme en matière d'art, où les essais des premiers chrétiens sont si inférieurs à ce qui les précède. Mais dans les deux cas le germe de vie est tel, qu'il s'épanouira plus tard en une floraison incomparablement plus complète.

La vérité générale de l'ouvrage que nous analysons est

(1) *Somme théol.*, qu. 44, art. 2.

donc sauve. Si j'en avais le temps, je lui ferais encore plus d'une querelle, par exemple, sur la priorité du Bien par rapport à l'Être ou réciproquement, sur l'argument de saint Anselme, sur Salluste le néo-platonicien ou le pseudo-Denys, etc. Mais je devrais rendre à mon auteur cet hommage que si j'avance des critiques, c'est la richesse de ses exposés, c'est la vigueur avec laquelle il agite ses thèmes, qui m'en fournissent l'occasion et le goût.

A.-D. Sertillanges, O. P.,
Membre de l'Institut.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le mouvement des idées scientifiques

Physique

La Physique moderne évolue si vite qu'il est devenu banal de le remarquer. Les savants sont beaucoup plus nombreux qu'autrefois. Dès qu'un phénomène nouveau surgit, partout les équipes de travailleurs le répètent, l'étudient, en affinent ou en étendent la connaissance. Voyez par exemple la floraison touffue qui pousse autour de l'effet Raman depuis 1928, et le fait n'est point unique!

Chose curieuse, et qui me semble conférer une place singulière à la science, malgré la multiplicité des talents, le génie ne paraît nullement en décroissance. Les succès de l'expérience et de la technique sont évidents. Mais, contrairement à ce que pensent bien des personnes, la grande théorie physique n'est certes pas moins à l'honneur. Notre temps aura connu à la fois la Relativité et la théorie des Quanta, cette dernière se dédoublant même, puisqu'il y a « l'ancienne », — la théorie de Planck avec l'extension qu'elle dut à Bohr, — et la « nouvelle », celle dont les idées de Louis de Broglie forment plus généralement l'origine, dont la mécanique ondulatoire ou les mécaniques quantiques et leurs extraordinaires développements prouvent aujourd'hui la fécondité et aussi l'étrangeté.

C'est plus qu'il ne fallait pour marquer un grand âge scientifique : or, tout s'est passé dans l'espace de quelques années. Dans les derniers temps même, la vitesse des idées a pris une accélération non encore atteinte. En science comme ailleurs, l'on « consomme » beaucoup plus d'idées que jadis. On va si vite qu'il arrive que la logique en souffre : on utilise parallèlement des hypothèses divergentes ou contradictoires, on suit des méthodes mathématiques dont la cohérence n'est

pas toujours assurée. Les mathématiciens ne sont pas sans nous le rappeler discrètement, lorsqu'ils trouvent que les physiciens exagèrent : ils pensent volontiers que l'on devrait s'en tenir à plus de rigueur logique, et d'ailleurs revenir plus souvent au « réel ».

Tant de rapidité comme de profusion d'idées rendent impérieux le besoin d'ouvrages synthétiques, de mises au point suffisamment à jour pour n'être pas démodées, mais assez réfléchies pour consolider ce qui paraît acquis. On imagine aisément qu'il soit plus facile d'énoncer le principe que de l'appliquer. Je voudrais donc attirer aujourd'hui l'attention sur plusieurs livres qui possèdent précieusement ce double mérite; puis j'y joindrai un ouvrage général, beaucoup plus à la portée de tout le monde, mais dont l'auteur a accoutumé de hausser le public jusqu'à la science vraie, non pas de la faire choir dans une vulgarisation détestable.

I

Les Livres de M. Léon Brillouin sur la Théorie des Quanta

Ancienne et nouvelle théorie des Quanta

L'un des savants qui ont le plus contribué à faire connaître chez nous la théorie des Quanta est assurément M. Léon Brillouin. Il est le fils d'un des plus originaux physiciens, parmi ceux de la génération antérieure : bien loin d'être de ces anciens que toute nouveauté incommode, M. Marcel Brillouin a pu être considéré par Louis de Broglie en personne comme le précurseur immédiat de la mécanique ondulatoire. On a plaisir à le rappeler dans le moment même où son fils va lui succéder au Collège de France et faire ainsi entrer la nouvelle génération scientifique dans le vieil établissement. Dès 1920, Léon Brillouin attachait son nom aux idées de Planck, avec sa thèse sur *la Théorie des solides et les quanta* (1). Depuis, il n'a cessé d'explorer le vaste domaine quantique,

(1) *Annales de l'Ecole Normale Supérieure*, t. 37, 1920 (pp. 359-459).

lans la plupart de ses recoins. Tout naturellement, à la fon-lation de l'Institut Henri Poincaré, il y a trois ans, la chaire le Théories physiques lui fut attribuée, le second professeur sans chaire) étant son jeune émule Louis de Broglie.

Il y a quelque dix ans, Léon Brillouin publiait une étude l'ensemble sur *La Théorie des Quanta et l'Atome de Bohr*. On y oyait réunies trois « conférences-rapports » qui venaient l'être données à la Sorbonne. Les *Conférences-Rapports de ocumentation sur la Physique* forment, on le sait, une des plus eureuses innovations de notre enseignement scientifique. 'rimitivement destinées à renseigner les Physiciens éloignés e leurs travaux par la guerre, sur les progrès survenus urant cette période, elles sont vite devenues l'occasion de ises au point le plus souvent très remarquables. Les confé-ences de M. Maurice de Broglie, qui ouvraient la première érie, sur *les Rayons X*, demeurent mémorables et sont désor-nais classiques. Celles de Léon Brillouin sur les Quanta furent galement des premières. Son recueil épuisé vient de reparai-re, mais combien transformé, et rien ne peut rendre plus vidente l'extension prodigieuse de la théorie! Alors que le olume de 1922 comprenait 181 pages, l'auteur, lorsqu'il s'est gi de le rééditer, a dû répartir sa matière nouvelle en trois ros volumes dont l'ensemble forme sept cent soixante-sept ages (1)!

L'Atome de Bohr

Il ne faudrait pas croire, ici, ni que cet accroissement ait pu e faire par développement pur et simple du livre originaire, es idées et les résultats nouveaux grossissant pour ainsi dire haque page; ni, en sens inverse, qu'il ait fallu faire table ase, et ne plus rien garder de conceptions irrémédiablement aduques. Ce serait montrer une vue fort inexacte du progrès cientifique : ce progrès, lorsqu'il est d'une telle ampleur,

(1) Léon Brillouin, *La théorie des Quanta*, 2e édition : *L'Atome de ohr*, La mécanique analytique et les Quanta, les spectres de mul-plets (1 vol. gr. in-8°, 363 p. avec fig.); *Les statistiques quantiques et urs applications* (2 vol. gr. in-8°, 404 p. avec fig.); — 3 vol., Paris, resses Universitaires, 1930-1931.

exige certes une revision profonde, une refonte minutieuse, mais les résultats d'aujourd'hui naissent des résultats d'hier, les idées vieillies, voire inexactes, ont marqué une étape obligée dans l'évolution théorique.

Les conférences de 1921, et le livre qui les reproduisait, rappelaient d'une part les questions de rayonnement thermique, avec les raisonnements de Planck qui en interprétaient fidèlement les réalités expérimentales, d'autre part les idées générales de Bohr sur la structure de l'atome, idées qui furent complétées et précisées par Sommerfeld, comme on sait.

L'*atome de Bohr* est à coup sûr l'une des théories physiques les plus importantes de notre temps, et, d'ailleurs l'une des grandes étapes des Quanta, la plus décisive même. Étape aujourd'hui dépassée, mais qui fut nécessaire et que l'on fait bien de connaître, même actuellement. C'est si vrai que le plus gros des volumes nouveaux de Léon Brillouin porte toujours ce titre et ne craint pas d'exposer encore un aspect « qui semble peut-être un peu démonétisé maintenant, dit très bien l'auteur, mais qui avait cours il y a peu d'années », et qui rend toujours de grands services, en première approximation, nous le verrons.

Rappelons que l'atome, dans la conception de l'illustre savant danois Niels Bohr, était un monde solaire de l'infiniment petit où des électrons « planétaires » gravitaient autour du noyau (proton, ou protons et électrons nucléaires), les électrons périphériques, de charge négative, neutralisant le noyau positif. Les électrons gravitaient sur des « orbites » elliptiques autour du noyau, tout comme des planètes autour du soleil central, les distances dans cet infiniment petit, d'ailleurs, étant tout à fait comparables aux distances astronomiques entre planètes et soleil.

Mécanique classique et Quanta

Ce modèle mécanique était tout classique, et gardait en somme une image astronomique, dernier reflet de la mécani-

ue classique sur la science d'aujourd'hui. Déjà, cependant, our rendre compte de la stabilité des particules sur leurs orbites » et des réalités expérimentales imposées par la pectroscopie, Bohr avait inoculé dans cet organisme classi- ue le virus des quanta. Bien entendu, celui-ci devait finir ar envahir et transformer l'organisme entier : la nouvelle héorie des quanta, la mécanique nouvelle, devait *démonétiser* e schéma de Bohr, pour reprendre le mot de M. Brillouin.

Tout en exposant de nouveau l'aspect ancien, l'auteur a onné cette fois une introduction mathématique fort utile à a théorie des quanta, ancienne ou nouvelle. Les neuf pre- niers chapitres (plus du tiers de l'ouvrage) nous offrent les réliminaires indispensables : généralités de mécanique ana- ytique (et particulièrement cadre formel des équations de Iamilton-Jacobi), équations de Maxwell et notions de électro-magnétisme classique, mécanique de la Relativité.

Cette première partie correspond à l'état de la Physique vant 1912. C'était alors l'Ancien Régime, harmonieux, com- let, que les idées d'Einstein même achevaient plus encore u'elles ne le troublaient. Les lois continues, parfaites, xprimées par de rigoureuses équations différentielles (ou ux dérivées partielles) régnaient en maîtresses, les solutions e ces équations figurant tous les résultats expérimentaux de mécanique et de l'électromagnétisme alors connus.

Avec la dynamique de l'électron, cette sérénité devait s'é- anouir. Comme le fait remarquer notre auteur dans une rès belle page de synthèse en introduisant la théorie des uanta (p. 139), ce système classique est vrai à grande chelle, pour un grand nombre d'atomes et d'électrons, au oint de vue macroscopique par conséquent. Mais il échoue adicalement à l'intérieur de l'atome, lorsque seul est admis- ble le point de vue microscopique. La stabilité intra-atomi- ue de l'électron, justement, ne pouvait plus s'expliquer par es lois de continuité, donc se traduire par des équations dif- rentielles : il fallait établir des équations à différences finies ù la fameuse constante de Planck, h, intervenait décisive- ent.

Le « principe de correspondance », de Bohr

Le raccord avec les lois classiques se fait, d'ailleurs, par le célèbre *principe de correspondance* de Bohr : si l'on est très loin des conditions atomiques, si l'on se rapproche du point de vue macroscopique, les lois de quanta se rapprochent aussi des lois classiques, et, à la limite, on retrouve ces dernières. Pour reprendre l'exemple amusant et si commode d'Eddington : la continuité classique c'est la rampe de l'escalier; les quanta, les marches. Mais si vous prenez un nombre infiniment grand de marches infiniment petites, à la limite notre escalier devient continu comme la rampe...

Le principe de correspondance demeure l'un des guides essentiels de la physique quantique. Sommerfeld l'appelait une *baguette magique*, car il a levé beaucoup de difficultés, il a souvent empêché de se perdre. Nous avons vu dans des études antérieures que la nouvelle mécanique même le conservait au nombre de ses axiomes.

La spectroscopie moderne

M. Léon Brillouin développe ensuite les conséquences de la théorie de Bohr-Sommerfeld, en en montrant les applications spectroscopiques. Il s'en tient à peu près à la physique de 1925, introduisant l'idée d'*électron tournant* que Uhlenbeck et Goudsmit faisaient alors adopter, du moins sous la forme primitive d'une petite sphère pourvue d'un moment de rotation, idée qui, perfectionnée par Thomas, puis par Darwin et Pauli, devait connaître plus tard avec Dirac une extension remarquable. L'auteur donne ainsi la théorie de presque tous les spectres atomiques, et esquisse l'essentiel des spectres moléculaires.

On sait que la spectroscopie considère les *spectres de raies* qui sont dus aux atomes, et les *spectres de bandes*, dus aux molécules. Ce sont là, selon les vues actuelles, les sources immédiates de renseignements sur les particules élémentaires de la matière. Il y a parallélisme complet entre la structure atomique et la structure spectrale, ou même identité, car l'état civil de l'atome, ou pour parler plus scientifiquement

les seules *observables* que nous en puissions immédiatement connaître, (fréquence et intensité des raies qu'il émet) nous sont justement données par l'analyse spectrale.

Naturellement, c'est une étude délicate et minutieuse : la spectroscopie moderne est le chef-d'œuvre de la finesse et de la rigueur. Avec des appareils assez forts, d'un *pouvoir séparateur* assez grand, la caractéristique, l'élément simple de la structure spectrale, au lieu d'être une raie isolée, se résout en une réunion de raies, qu'on appelle un *multiplet*.

A l'intérieur d'un même multiplet, chaque raie composante peut elle-même se décomposer en un multiplet plus étroit. Cette décomposition se fait, soit sous l'action d'un champ magnétique, — c'est le phénomène de Zeeman, — soit sous l'action d'un champ électrique, — c'est le phénomène de Stark. Le premier de ces phénomènes fut découvert dès 1896, tandis que l'effet Stark remonte à 1913 seulement parce que les difficultés expérimentales qu'il présente sont beaucoup plus grandes.

L'étude de M. Brillouin porte sur les règles qui concernent ces différents faits spectroscopiques, et se termine, justement, par les règles qui déterminent la *structure fine* des raies décomposées en multiplets, et celles qui régissent les spectres compliqués. Cette étude apporte beaucoup d'ordre et de cohésion dans ce domaine complexe.

La valeur restante de l'ancienne théorie

Dans tout le livre, je le répète, la nouvelle mécanique est seulement annoncée, elle n'est point utilisée. L'intérêt de ce traité reste grand pourtant, et il faut y revenir. D'abord, l'appareil analytique des neuf premiers chapitres demeure essentiel. De plus, l'ancienne mécanique des quanta est toujours fort commode en spectroscopie : la mécanique ondulatoire est nécessaire si l'on veut pousser rigoureusement les calculs, mais une première approximation, déjà fort utile, exige seuls les calculs prébrogliens, si je puis dire. Bien souvent, la compréhension sera beaucoup plus aisée, l'étape sera moins rude, si avant de faire le *bond* plus lointain de

la mécanique ondulatoire on commence par se contenter des anciennes formules. Particulièrement dans l'examen des spectres moléculaires, donc des structures moléculaires, où les modèles très clairs et les formules simples de l'ancienne théorie restent indispensables. Cette année même, M. Eugène Bloch a pu donner à la Sorbonne tout son cours de Physique théorique sur ces questions de structure moléculaire sans faire presque allusion et, en tous cas, sans faire appel, à la mécanique ondulatoire.

D'ailleurs, n'y a-t-il pas intérêt, toujours, à passer progressivement du simple au complexe, à savoir ce qu'on a fait hier avant d'étudier la façon dont on résout le problème, aujourd'hui? Dans son dernier roman, *le Cercle de Famille*, André Maurois parle plaisamment d'un de ces jeunes gens, à la culture un peu fraîche, qui expliquent Einstein mais ignorent Galilée, et vantent Prokofieff sans connaître Beethoven. On peut à la rigueur comprendre approximativement Prokofieff en ignorant Beethoven, mais la science, hélas! est plus exigeante : on ne comprend rien, cette fois, à Broglie, si l'on ignore Bohr et Sommerfeld.

Statistique et probabilité

Les deux autres volumes qui appartiennent à la nouvelle édition du livre de M. Léon Brillouin sur la *Théorie des Quanta* sont tous deux consacrés aux *Statistiques quantiques* et à *leurs applications*. Le sujet est trop important aussi, et trop actuel, pour que nous ne tentions pas d'en esquisser l'idée, ici. C'est justement l'un des mérites et l'une des caractéristiques de la nouvelle théorie, que d'avoir dégagé, plus que nulle autre auparavant, les notions de statistique, de probabilité.

Ce sont des termes que tout le monde entend, au moins dans leur sens courant. En physique classique, un chapitre important et bien connu fut écrit dans le langage statistique, dès le siècle dernier : c'est la *Théorie cinétique des gaz*. Comme on ne peut étudier directement toutes les molécules d'un

gaz, on s'attache seulement aux *propriétés moyennes* d'un tel ensemble, et à leur évolution. La mécanique devient alors une mécanique statistique et les lois présentent le même caractère. En somme, on considère les choses *en gros*.

Or, ces conceptions, introduites surtout par Boltzmann et Gibbs, ne changeaient nullement jusqu'ici le déterminisme absolu de la Physique, ni son idéal d'approximation illimitée. D'une part les lois et les formules de l'évolution d'un système relevaient toujours de la mécanique rationnelle, — c'est-à-dire en partageaient la rigueur, — et d'autre part, si l'on prenait les choses en bloc, « statistiquement », c'était en attendant mieux, et sans interdire le moins du monde au progrès de résoudre *individuellement* un jour ou l'autre ce que l'on ne traitait qu'*en masse*.

Le problème statistique dans la nouvelle physique

Or, on n'ignore pas, et nous l'avons exposé nous-même plusieurs fois ici, que la mécanique ondulatoire a remplacé la mécanique classique dans toute cette partie de la Physique précisément où l'on veut descendre au petit, au détail, aux particules élémentaires. On sait aussi, — ironie de la nature, — que le savant n'a pas atteint pour autant à cette précision *dans chaque détail* que pouvait espérer son prédécesseur, le savant classique. Car en ne se contentant plus de l'examen global, et en explorant le détail avec des armes plus fortes ou plus fines, la nouvelle physique atomique s'est heurtée à une borne : elle ne peut plus donner que des probabilités.

Dans la mécanique ancienne, les problèmes d'ordre statistique ne formaient pas le cas général : on ne les abordait que lorsque la complication d'un système rendait pratiquement impossible une résolution détaillée. Mais, comme le dit très bien Léon Brillouin : « En mécanique nouvelle, tous les problèmes sont trop compliqués pour nous; nous admettons qu'il nous est, par principe, impossible de leur trouver une solution rigoureuse, et notre connaissance se réduit à la détermination des probabilités de l'évolution. »

Les statistiques quantiques

La Physique classique empruntait surtout la voie statistique pour la théorie cinétique des gaz, c'est-à-dire la description des propriétés moyennes d'un nombre immense de molécules. Or, pour comprendre la complexité extrêmement croissante des nouveaux problèmes, il faut déjà voir qu'ils concernent par exemple les électrons, particules élémentaires qui entrent dans la composition de l'atome, une réunion d'atomes formant elle-même une molécule. Double saut, donc, dans l'extrêmement petit!

Les nouvelles statistiques, les *Statistiques quantiques* (car elles font naturellement intervenir les quanta) considèrent donc un système d'un nombre immense de particules, comme l'on considérait autrefois un système d'un nombre énorme de molécules. Ces particules, on le sait, ce sont surtout les électrons (éléments d'électricité négative, de *matière*) et les photons (éléments de radiation, quanta de *lumière*). On parle ainsi d'un gaz d'*électrons* ou d'un gaz de *photons*, chacun ayant sa statistique propre.

La statistique pour la lumière

Pour les photons, l'idée première revient au jeune savant hindou Bose, dont Einstein dégagea, étendit les conceptions : la statistique des photons ou grains de lumière s'appelle couramment aujourd'hui *Statistique de Bose-Einstein*. L'un de ses résultats, d'ailleurs, avait été antérieurement découvert par Louis de Broglie (1). Les statistiques nouvelles, comme celle de Gibbs autrefois, découpent encore l'espace abstrait, nécessaire à leur représentation, ou *espace d'extension en phase*, en *cellules* d'extension en phase, et la statistique de Bose-Einstein est fondée sur le principe qu'un nombre quelconque

(1) Dès 1922, deux ans avant Bose, Louis de Broglie avait montré que la statistique de Boltzmann, appliquée aux photons, conduit à la loi approximative de répartition spectrale de l'énergie ou loi de Wien. (V. *Rayonnement noir et quanta de lumière*, Journal de Physique, VI, t. III, 1922.)

de photons, de projectiles lumineux si l'on veut, peut être emmagasiné dans chacune de ces cases.

La statistique pour la matière

Pour la matière, au contraire, la statistique est différente parce que le point de départ n'est plus le même. Des conditions restrictives, qui s'expriment surtout dans le *principe d'exclusion* de Pauli (l'un des plus féconds, d'ailleurs, de la Physique nouvelle), amènent à interdire à plus de deux électrons l'accès de la même cellule. Encore cette permission n'est-elle pas complète : pour ces deux électrons « en ménage », leurs axes magnétiques doivent être parallèles au champ magnétique extérieur, et avec des directions opposées. L'électron « célibataire », au contraire (ces expressions très anthropomorphiques sont du physicien Frenkel), a le droit, dans sa cellule où il est seul, de se placer de deux manières, avec son axe magnétique dans le sens du champ extérieur ou en sens inverse.

Mais insistons un peu sur ces idées d'exclusion, qui conduisent à des conséquences étranges, bien éloignées du « classicisme ».

Dans la théorie traditionnelle des gaz, deux individus physiques pouvaient se trouver en même temps dans une enveloppe, sans exercer d'action l'un sur l'autre, dès que leur distance mutuelle était supérieure à cette distance très réduite où s'exercent les forces intermoléculaires. Désormais, il n'en serait plus de même. On ne peut plus localiser chaque particule au point de l'estimer assez éloignée d'une autre particule pour décider rigoureusement qu'elles n'agiront pas l'une sur l'autre. On sait, en effet, selon les fameuses relations d'incertitude de Heisenberg (dont nous avons souvent parlé), qu'on ne peut à la fois et de façon précise localiser les corpuscules et leur attribuer un état de mouvement bien déterminé. La précision d'un côté se paye d'une imprécision de l'autre. Il faut choisir. Et comme dans la théorie des gaz on choisit naturellement la précision sur l'état de mouvement, puisqu'il faut parler de la vitesse ou de l'énergie exactes des

particules, c'est, corrélativement, la précision sur la position qui s'évanouit. Chaque individu, dans le gaz, paraîtra en quelque sorte envahir toute l'enveloppe considérée. Dans cette statistique particulière, l'un des principes est qu'il ne peut y avoir qu'un seul atome par case.

Cette théorie est celle du tout jeune et grand savant italien Fermi. Associée aux développements de l'anglais Dirac, elle est devenue la *statistique de Fermi-Dirac*, qu'on applique aux électrons, tout comme celle de Bose-Einstein est réservée aux photons. Sommerfeld en a déduit des résultats précieux concernant l'interprétation des propriétés électriques et thermiques des métaux.

Tout cela, bien entendu, s'entoure de difficultés ardues et de calculs malaisés. Les deux livres de M. Brillouin donnent un exposé complet de ces méthodes théoriques si nouvelles. La matière y est traitée avec une clarté et une logique infiniment précieuses, en un domaine si neuf et où, parfois, l'on se sent si loin des idées qui avaient cours, il n'y a guère. Dans l'ensemble, les trois volumes récents rendront d'autant plus de services qu'ils donnent un exemple assez rare en France : si en Allemagne et en Angleterre les ouvrages sur les quanta sont plutôt abondants, il n'en a pas été de même chez nous. C'est dans les dernières années seules que nous nous sommes mis à écrire directement au lieu de traduire. L'apport de Léon Brillouin, déjà important avec son recueil de 1922, devient essentiel aujourd'hui.

II

Une « Introduction a la Physique atomique »

Le livre d'Enrico Fermi

Nous venons de rencontrer le nom du plus célèbre des physiciens d'Outre-Monts, Enrico Fermi, professeur à l'Université de Rome. Il est, à coup sûr, au premier rang tout à fait des grands savants de la jeune génération, et bien

entendu de la nouvelle physique. Il a étudié de façon particulière et bien personnelle la théorie du rayonnement, il attacha son nom à la statistique des électrons et à la question de la *dégénérescence des gaz* (1), il étudie aujourd'hui la physique du noyau atomique et les structures moléculaires, sur lesquelles un livre de lui est actuellement annoncé (2). M. Fermi a d'ailleurs exposé récemment chez nous, dans trois conférences à l'Institut Henri Poincaré, quelques-uns de ses résultats sur les fréquences caractéristiques des molécules polyatomiques et sur l'effet Raman dans les molécules ou les cristaux. Mais je veux revenir ici sur un exposé plus simple qu'il a donné, voici quelque temps déjà, des préliminaires aux théories modernes, sous le nom d'*Introduction à la Physique atomique* (3). J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de dire que c'est un maître-livre (4), mais je voudrais le signaler en détail, auprès des livres de Léon Brillouin sur les Quanta, parce qu'il forme en effet la meilleure « introduction » qu'on puisse trouver à la physique nouvelle.

De la physique classique à la physique de l'atome

Précisément, Fermi part de la théorie cinétique des gaz et de la distribution statistique des molécules gazeuses selon Boltzmann, intrusion originaire des idées de probabilité dans la physique classique, comme nous l'avons dit tout à l'heure. Pour compléter cette base de départ, un second chapitre rappelle la théorie électromagnétique de la lumière, théorie

(1) On dit qu'il y a « dégénérescence d'un gaz », au point de vue statistique, si le nombre des particules du gaz devient comparable au nombre des « cellules » où on les range, au lieu d'être beaucoup plus grand.

(2) *Le Molecole e i cristalli* (vol. 13 du « Traité Général de Physique »), à paraître chez Zanichelli, à Bologne.

(3) *Introduzione alla Fisica atomica*, 1 vol. in-8° de 330 p. avec fig. Nic. Zanichelli, Bologne. (Comme la plupart des ouvrages italiens, le livre est supérieurement édité.)

(4) V. notamment : *La Vie Intellectuelle*, 10 mars, 10 mai 1931 et *L'œuvre de L. de Broglie et la Physique d'aujourd'hui* (1 br. in-12, Editions du Cerf, 1931).

dont l'aspect formel est donné par les célèbres équations de Maxwell.

Ayant ainsi présenté symétriquement les idées traditionnelles sur la répartition de la matière et la propagation de la lumière, M. Fermi passe aux « objets » élémentaires qui figurent à ce double titre de l'électricité et du rayonnement dans les conceptions modernes : corpuscules électriques (positifs ou négatifs), quanta de lumière ou photons, — échanges énergétiques entre les uns et les autres (effet photoélectrique, effet Compton, résonance et fluorescence, etc.). Un excellent exposé de l'atome de Bohr, tel qu'on le concevait avant l'irruption de la mécanique ondulatoire, forme le corps central du livre. L'auteur en déduit ensuite la théorie des multiplicités spectrales, celle des spectres de rayons X et des spectres de bandes (spectres moléculaires). En deux derniers chapitres enfin, la statistique des quanta et la mécanique nouvelle sont introduites : nous voici dans l'édifice actuel lui-même.

On voit assez combien le livre s'accorde aux questions envisagées sous la conduite de M. Brillouin. Il y prépare et, sur plusieurs points communs, il les résume. Le chapitre terminal sur la nouvelle mécanique des quanta forme la meilleure initiation que l'on puisse trouver tant à la mécanique ondulatoire (De Broglie-Schrœdinger), qu'aux mécaniques quantiques, lesquelles d'ailleurs se ramènent à la première, et l'auteur le montre admirablement.

L'ensemble est d'une élégance incomparable. C'est un esprit merveilleusement clair, maître souverain des idées et des faits, qui préside à ces pages où l'on trouve tout l'essentiel, où l'on ne rencontre rien de superflu. Véritablement, si le mot de « clarté latine » correspond à une forme d'intelligence, c'est à coup sûr ici qu'on doit l'appliquer. C'est un livre dont il faut singulièrement recommander la lecture : un Français s'y retrouvera mieux que dans tous les autres ouvrages étrangers, et la langue italienne est si proche de nous qu'il faut bien peu d'efforts pour pouvoir la lire.

III

Un ouvrage d'ensemble sur les notions modernes en mathématiques et en physique

Le livre de M. Marcel Boll

J'avais annoncé un livre d'intelligente et précise diffusion scientifique. C'est celui de Marcel Boll où, sous la question d'ensemble *Qu'est-ce que?...*, l'auteur, à qui rien de la science moderne n'est étranger, explique au grand public ce qu'il faut entendre aujourd'hui par ces termes, à la fois connus et ignorés : le hasard, l'énergie, le vide, la chaleur, la lumière, l'électricité et le magnétisme, le son, l'affinité chimique (1). Le tour d'horizon est même si général, qu'en d'autres collections le livre eût pu s'appeler : Panorama des sciences mathématiques et physiques, pour les yeux moyens, ou même pour tous les yeux. Car on sait combien l'auteur a de soin et de virtuosité pour épargner aux esprits non entraînés les bonds trop forts, les rampes trop rudes. Il excelle à rendre l'abstrait intuitif et à illustrer bien vite d'un exemple, au bon moment, une explication théorique où le novice allait trébucher.

Je lui sais gré, d'ailleurs, de ne jamais masquer pourtant la profondeur du gouffre, c'est-à-dire l'ampleur des difficultés. De ne jamais, non plus, fausser le sens véritable de la recherche scientifique, en submergeant le courant théorique sous le flot des résultats pratiques. Marcel Boll explique à tout le monde ce qu'est la lampe à trois électrodes, puisque tout le monde s'en sert, avec la T. S. F., mais bien souvent à la manière dont M. Jourdain fait de la prose. Seulement, si l'on nous décrit la lampe merveilleuse, on nous rappelle très judicieusement au coin de la page que tout cela vient d'une étude parfaitement désintéressée, sans rapport apparent avec

(1) *Qu'est-ce que?...* 1 vol. petit in-8° de 232 pages avec 152 gravures. Larousse 1931. (Quelques fautes d'impression, surtout dans les figures, bien faciles à corriger pour la prochaine édition.)

la pratique : l'étude d'un filament chauffé, entreprise naguère au point de vue électronique, par le physicien anglais Richardson. Et plus généralement, à propos de la radio, l'auteur a tout à fait raison de placer au premier rang dans l'histoire de cette découverte si populaire les noms si peu populaires de Faraday, de Maxwell, de Hertz ou de Richardson. C'est seulement après que viennent des inventions de détail comme celles de Branly ou de Marconi.

Les derniers chapitres, qui ont trait aux phénomènes qu'on est encore convenu d'appeler chimiques, offrent un excellent résumé des idées actuelles à ce sujet. Et le lecteur qui ne peut remonter aux mémoires spéciaux de Max Born, Kossel, Debye, des savants enfin qui tous s'expriment désormais dans le langage des quanta, trouvera autant d'intérêt que de profit à se pénétrer à bon compte ici des principes selon lesquels on s'explique aujourd'hui la réaction ou l'affinité chimiques.

André George.

Les hommes-salamandres (1)

Est-ce que des hommes, des êtres humains en chair et en os comme vous et moi, peuvent subir l'action du feu sans en pâtir et sans même en porter les traces ? — Pour étrange que semble la question, et au risque de provoquer l'émoi chez de bonnes âmes qui n'aiment pas à changer leur assiette mentale, ou le sourire indulgent de certains esprits forts à qui on n'en fait plus accroire, il semble difficile, sinon impossible, après avoir lu M. Leroy, de répondre autrement que par l'affirmative. L'authenticité des faits d'incombustibilité, au moins pour un nombre important d'entre eux, s'impose.

Il y a d'abord les Saints. Sans remonter jusqu'aux trois jeunes Hébreux du livre de Daniel, ni même jusqu'à saint Jean l'Évangéliste et à son bain d'huile bouillante (attesté pourtant peu d'années après par Tertullien), les *Acta Sanctorum* mentionnent une bonne soixantaine de cas analogues : « Non seulement les corps sortent indemnes de fours, de fournaises, de chaudières d'huile bouillante, de poix, de soufre ou de bitume ; non seulement le feu les fait resplendir comme des métaux précieux (Julien et Celse) ; mais il arrive qu'il les venge en se jetant sur leurs persécuteurs (sainte Prisque). » Ailleurs, un saint Guillaume « décourage les entreprises d'une femme dévergondée en lui proposant de s'étendre avec lui sur un lit de braises vives » ; et il faut lire dans l'original ce savoureux récit (reproduit ici p. 67). De beaucoup d'autres on nous raconte qu'ils transportent dans un pan de leur manteau

(1) *Les hommes-salamandres*, Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain, par Olivier Leroy. Un vol. in-16 de pages, Collection des Questions disputées, Desclée, de Brouwer Cie, Paris.

des charbons ardents. Souvent il s'agit d'*ordalies* : « C'est pour se disculper d'impudicité que Jean l'Aumônier et saint Brice improvisent une épreuve du feu. » La mère de saint Edouard, Emma, se purge d'une accusation infamante en marchant, sans même s'en apercevoir, sur neuf coutres de charrue rougis au feu...

Certes les *Acta Sanctorum* n'ont pas valeur dogmatique et ne sauraient être pris pour des modèles de critique historique. Faisons la part des thèmes légendaires et des traditions ingénues. Ecartons impitoyablement, et peut-être injustement, les témoignages qui ne sont pas de première main. Il restera encore quelques documents dont on ne se débarrassera pas avec un simple haussement d'épaules. Ainsi deux des disciples de Giovanni Buono déposent à son procès de béatification, six ans après sa mort, en 1251, qu'ils l'ont vu marcher sur les braises du foyer et « les remuer comme on fait de l'eau quand on se lave les mains ». Au XVI^e^ siècle, François de Paule répare un four à chaux en pleine activité ; d'autres témoins l'ont vu empoigner des fers rouges ou des braises vives devant des étrangers qu'il savait se méfier de lui. Catherine de Sienne est surprise par l'extase près du foyer de la cuisine, grand allumé pour les préparations du teinturier son père et elle est retrouvée par sa belle-sœur, au bout de plusieurs heures, au beau milieu du brasier, « sans dommage à son corps ou à ses vêtements ». — Enfin, tout près de nous, à Lourdes, le docteur Dozous et plusieurs autres témoins aussi peu suspects affirment avoir vu Bernadette Soubirous, en extase, garder un quart d'heure durant sa main gauche au-dessus d'un cierge allumé dont la flamme lui léchait les doigts. (A la vérité, M. Leroy, qui pousse loin la sévérité critique, trouve le fait peu caractéristique et peu précis ; mais il est permis de penser, avec son commentateur M. l'abbé Journet, que la qualité des témoins et celle des circonstances morales de l'événement lui confèrent malgré tout une grande valeur...)

Voilà déjà de quoi passer l'entendement. Et pourtant

ious ne sommes pas au bout de nos surprises. S'il n'y vait que les Saints à posséder l'étrange faculté, si elle tait réservée aux extatiques, on aurait vite fait de la clas- er et d'en donner une explication — au moins théologi- ue. Mais non! Voici que de braves paroissiennes du ?. Bouchet, missionnaire aux Indes au XVIII[e] siècle, sup- ortent sans sourciller l'épreuve de l'huile bouillante à eule fin de détruire les soupçons de maris jaloux! Bien lus, voici une hérétique patentée, Marie Sonnet, l'une les Convulsionnaires de Saint-Médard, qui, devant vingt raves personnages, docteurs de Sorbonne ou magistrats u Parlement, lesquels en témoignent séance tenante en onne et due forme, reste plusieurs heures sans rôtir le noins du monde au-dessus d'un brasier. Au même siècle les bateleurs comme Richardson, au XIX[e] des médiums élèbres comme Douglas Home s'avèrent capables de jon- ler avec les charbons ardents, voire de les manger sans ouleur; et l'on ne peut ignorer que les mêmes facultés nt été attribuées aux sorciers de tous les pays : hindous, hinois, polynésiens notamment; le « fire-walk » est hose connue de tous les ethnologues et de tous les globe- rotters; cela se pratique chaque année encore à l'île Mau- ice et à la Réunion; et les auditeurs de Radio-Paris ont u en écouter le récit l'an dernier, de la bouche d'une rande voyageuse, Mme Titayna. — Mais M. Leroy pporte ici un témoignage de première valeur et qui cons- itue comme le clou de sa documentation déjà si riche; l émane de l'actuel évêque de Mysore, Mgr Despatures, ui a vu, de ses yeux vu, il y a dix ans à peine, des cen- aines de gens, chrétiens et païens, européens et indigè- es, se promener impunément sur une tranchée pleine de harbons embrasés qui étaient rendus innoffensifs par les ncantations d'un magicien turc. Et ces charbons n'étaient as imaginaires puisque, lors d'une autre expérience qui vait également réussi, le Turc ayant fait signe de ne lus traverser la fournaise, trois personnes qui n'avaient as tenu compte de l'avertissement furent grièvement

brûlées et le Turc cité en justice pour répondre de l'accident ! Et M. Leroy joint au récit de Mgr Despatures les témoignages remarquablement concordants de quatre Anglais qui avaient assisté aux mêmes faits.

Que penser de tout cela ? Hé ! sans doute les résultats d'une telle enquête sont déconcertants, et certains lecteurs en voudront à l'auteur du trouble qu'il leur apporte : cette complexité des données de fait, ce mélange de légende vague et d'historicité peu discutable, cette salade étrange où se mêlent l'hagiographie et la sorcellerie, l'édification et l'hérésie, le fakirisme et la mystique, cela vous a un parfum moyenâgeux à délecter un Huysmans (qui pour bien des motifs eût tant aimé cette élégante brochure !). Mais il faut convenir que, pour un esprit moderne et formé aux disciplines scientifiques, il y a de quoi renâcler ! C'est d'ailleurs à notre sens la première utilité de pareilles études : abusés par les succès pratiques des sciences, tant de nos contemporains sont portés à croire qu'il n'y a plus rien au monde qui leur échappe ! Or de tels faits bousculent toutes les catégories ; et on résiste difficilement à la tentation de les envoyer promener comme impossibles *a priori*. Ce serait bien commode ; mais, hélas ! c'est la science même qui nous interdit l'*a priori* et nous ordonne de nous humilier devant l'expérience. Et c'est bien une humiliation, et pour nous et pour elle ; car les pitoyables explications dites positives qu'on a proposées ici, comme pour la lévitation (1), font sourire et manquent à la première règle de toute explication : elles ne « sauvent » pas les apparences, elles oublient les faits. N'a-t-on pas invoqué les effets de l'entraînement ou de l'ivresse, l'endurcissement de la peau, l'emploi d'onguents spéciaux, l'anesthésie due à l'exaltation des danseurs, l'abondance de la sueur et — cela va sans dire —, la suggestion

(1) A laquelle M. Leroy a consacré une étude exhaustive et tout à fait parallèle à celle-ci, qu'elle a d'ailleurs engendrée : *La Lévitation*, Contribution à l'étude du merveilleux. In-8° de 390 pages, aux Éditions du Cerf.

ou l'hallucination collective, cette bonne à tout faire des théoriciens du merveilleux... Allez appliquer tout cela au récit de Mgr Despatures ou au procès-verbal de Carré de Montgeron !

D'autant plus que, dans beaucoup de ces faits, — M. Leroy n'y insiste pas assez à notre goût, et c'est une petite chicane à lui faire, à lui et au titre qu'il a choisi —, il s'agit bien moins d'un pouvoir physiologique d'échapper soi-même aux morsures du feu que d'un pouvoir, qu'il faut bien appeler métaphysique ou extranaturel, de supprimer temporairement une partie de ses propriétés sensibles et de ses vertus spécifiques. Un scolastique dirait ici, semble-t-il, très exactement, qu'il y a suspension de la vertu combustive, *incombustivité* plutôt que *incombustibilité*, et en somme mutation substantielle, car ce sont les qualités essentielles du feu qui disparaissent, sans entraîner la disparition des espèces visuelles : ni le manteau de tel ou tel saint, ni le drap dans lequel est enveloppée la Sonnet mise à la broche, ni les papiers de saint Dominique, ni les instruments des musiciens du roi de Mysore ne sont atteints par les flammes; comme le remarque M. Journet, on peut supposer qu'il en eût été de même des chats ou des chiens du roi. Du coup tombent toutes les hypothèses d'ordre physiologique ou psychologique; car on admettra difficilement que la toile ou le papier soient suggestionnés, ou anesthésiés ! On n'a plus que le choix entre l'alchimie, la sorcellerie ou le miracle, entre un pouvoir direct — par des moyens inconnus — sur la matière brute, ou un pouvoir indirect — par l'intervention d'esprits invisibles, si ce n'est de Dieu même.

M. l'abbé Journet, dans les intéressantes notes qu'il a ajoutées au texte de M. Leroy et qui achèvent de donner à ce débat son allure vraie de « question disputée », propose une classification analogue : « ... l'incombustion, si elle est réelle, ne peut être due qu'à l'interférence d'un agent naturel ou d'un agent surnaturel, ce dernier étant créé (pervers ou saint) ou incréé. » Il serait d'ailleurs trop

simple, et là-dessus MM. Leroy et Journet sont d'accord, de ranger dans les phénomènes démoniaques tous ceux qui se sont produits en dehors de l'Église catholique : Dieu peut faire des miracles par et pour les infidèles, comme Satan use de ses artifices aux dépens des plus saints personnages. Tous les faits merveilleux sont par définition des faits singuliers, et des cas d'espèces, et M. Journet rappelle opportunément les règles qui président au discernement des miracles.

Oserons-nous hasarder ici une dernière conjecture, que nous souffle un ami? Adam avant sa chute est dit avoir joui d'une connaissance des choses, et par suite d'un pouvoir sur elles, qui dépassait ce que nous pouvons imaginer : ne serait-il pas possible de considérer ces étranges facultés de se déplacer dans l'air, de marcher sur l'eau, d'ôter au feu sa vertu propre, peut-être aussi celle de lire dans l'avenir et de voir à travers l'espace, comme des vestiges de ces pouvoirs adamiques, ruinés par le péché mais susceptibles de se ranimer parfois — *cum permissu divino* — chez quelques privilégiés du Ciel ou quelques suppôts de l'Enfer? De ce point de vue, notre science tout entière apparaîtrait comme un immense et long effort poursuivi à travers les siècles par l'homme déchu pour retrouver, à la sueur de son front et par le détour des méthodes rationnelles, quelques bribes des intuitions que son ancêtre avait reçues immédiatement de la grâce divine, dans la candeur de sa nature première?...

Simple conjecture encore un coup, et qui indisposera peut-être nos théologiens, et pour laquelle nous ne serions pas prêt à risquer le bûcher, n'ayant pas de prétention à l'incombustibilité, ni de mérites suffisants pour y prétendre. Mais elle se rattacherait assez bien aux conclusions de M. Leroy (1), et elle est un échantillon des mille

(1) « Toutes les bêtes fuient devant le feu. L'homme, non seulement s'en empare, le garde ou le reproduit, mais, dans des circonstances mal définies (et où, immanquablement, se révèle, si discrè-

éflexions que son beau travail, dans sa sobriété volon-aire, est capable de suggérer.

R. Troude.

La Lévitation (2)

La psychologie religieuse contemporaine veut demeurer xclusivement psychologique : elle étudie uniquement les hénomènes de conscience, et, sauf le cas où ils seraient ccompagnés de phénomènes corporels morbides, elle réglige leur accompagnement ou leur retentissement phy-ique. Cependant, l'étude de cet accompagnement et de ce etentissement serait extrêmement importante, et souvent écisive. La Madeleine de M. Pierre Janet, qui attendait son ssomption, est une folle, car ses pieds n'ont jamais cessé de eposer sur la terre. Sainte Thérèse éprouvait aussi le senti-nent que son âme était emportée en haut : mais son corps ut parfois réellement soulevé. M. Olivier Leroy a pensé avec aison qu'il y aurait lieu de tenter les premiers travaux l'une physiologie de la mystique, et il a limité son effort à 'étude des faits de « lévitation » (le corps soustrait aux lois le la pesanteur). Le livre I rapporte tels quels, sans les pprécier, les faits que l'histoire et la sociologie fournissent ur ce sujet (légendes mythologiques — sorciers — médiums – Saints). Le livre II institue une critique de ces faits : les ns sont éliminés comme légendaires, simulés, invérifiables ;

nent que ce soit, la rupture avec l'ordre physique), il prouve sa ature singulière en échappant à sa morsure. La vertu de la sala-nandre admirée des anciens, il faut la rendre à l'homme. Et cela ui fait, plus que l'intelligence, une place à part... L'homme seul spire à ces paradoxes : ne plus peser, être insensible au feu, et on voit par instants la matière obligée de se plier en bougonnant ses caprices » (p. 58-59).

(2) Olivier Leroy, agrégé de l'Université. *La Lévitation, contribution historique et critique à l'étude du merveilleux*, 389 p., in-8. Juvisy, Les Éditions du Cerf.)

d'autres sont admis comme réels (quelques Saints, quelques possédés) ou probables (médiums). Reste à en chercher l'explication. Le livre III, après avoir établi l'insuffisance radicale des théories naturalistes, prouve que seule la doctrine catholique rend compte des faits réellement constatés. La lévitation, en somme, est à expliquer par les circonstances psychologiques qui l'accompagnent, et qui permettent, chez les Saints, d'y reconnaître un miracle de Dieu, et dans les autres cas, un artifice démoniaque. Le livre de M. Leroy est à la fois dense et clair. L'exposé des faits (miracles des Saints, sorcellerie, médiums) dépasse les désirs des curiosités les plus intenses et les plus exigeantes. La discussion est prudente, sûre, aisée à suivre.

G. Rabeau.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

LUIGI STURZO. *Travaillisme et Catholicisme. Le problème de la collaboration politique.*

« Nul ne peut être à la fois bon catholique et *vrai* socialiste. » (Encycl. *Quadragesimo anno.*)

L'adhésion de catholiques au parti travailliste en Angleterre, la collaboration du Centre et de la Social-Démocratie en Allemagne, posent donc des questions, qui d'ailleurs ont reçu leurs réponses autorisées.

Mais les partis « nationaux » eux aussi n'ont-ils pas souvent des principes et une pratique en contradiction avec les principes et la pratique catholiques?

Il convient donc d'élargir le débat et de préciser jusqu'à quel point la collaboration politique en général reste légitime et licite, et à partir de quel point au contraire elle se transforme moralement en une véritable coopération au mal.

COLONEL X. *La Conférence pour la limitation et la réduction des armements.*

Les égoïsmes peuvent bien se faire équilibre... Mais la véritable paix ne se conçoit que dans la confiance mutuelle et l'amour du bien commun.

AUGUSTE VIATTE. *Gloses sur le conflit d'Extrême-Orient.*

La raison du plus fort sera-t-elle donc toujours la meilleure?

FOLLICULUS. *La vie des journaux.*

L'aube. — *L'Ami du Peuple* à trois et quatre sous. — *Lectures du soir.* — *Le Travail et les Travailleurs.* — *Choisir.* — *La pêche indépendante.*

A.-J. FAIDHERBE, O.P. *Force et misère du socialisme.*

Un nouveau livre de la « Bibliothèque d'études catholiques et sociales ».

Travaillisme et Catholicisme

Le problème de la collaboration politique

Les récentes élections politiques anglaises ont été tellement liées au problème de la crise économique que les évêques catholiques n'ont pas cru opportun de soulever la question des écoles paroissiales, comme ils avaient fait aux élections de 1929 : en posant à chaque candidat une question sur ce sujet, on en faisait un élément quasi décisif dans le choix des députés. D'autre part, aucune déclation ecclésiastique n'a été faite en faveur d'un parti ; les catholiques ont été laissés libres de voter pour les conservateurs, les libéraux ou les travaillistes, et d'être candidats de ces divers partis, comme ils sont libres d'en être des membres actifs.

L'évêque de Birmingham a déclaré dans un discours prononcé à une réunion de l'Action Catholique :

> L'Église accepte aisément toute forme louable de gouvernement, que ce soit sous un roi ou dans une république ; un catholique peut appartenir à n'importe lequel des partis qui existent actuellement dans notre pays, sauf le parti communiste, parce que le communisme nie le droit de propriété privée, enseigne la lutte des classes et ne laisse pas de liberté à l'Église ni à l'individu (*The Universe*, 30 octobre).

Dans la Chambre des Communes élue en 1929, sur 22 députés catholiques, 17 étaient travaillistes. Aux dernières élections, 14 candidats travaillistes étaient catholiques,

mais comme ils ont pris leur part de la défaite travailliste, il n'y a aujourd'hui que 3 députés catholiques travaillistes, tandis que 17 catholiques appartiennent au parti conservateur et 2 aux Irlandais indépendants.

Les polémiques soulevées en Angleterre après la publitation de l'Encyclique *Quadragesimo Anno* ont été facilement apaisées (mais non complètement éteintes) par le discours qu'a prononcé le Cardinal Bourne, le 17 juin dernier ; il y précisait la position des catholiques en face des trois partis anglais et interprétait avec autorité la pensée du Pape à l'égard du travaillisme (1).

Ayant posé d'abord ces principes : « Il importe beaucoup que les catholiques jouent un rôle dans la vie publique », et : « pour entrer dans la vie politique, il faut se rallier à un parti politique quelconque », le Cardinal de Londres affirme que « l'Église catholique, comme telle, est indépendante de tout parti politique... l'Église a toujours refusé de laisser identifier ses intérêts sacrés avec les destinées nécessairement éphémères d'un parti politique quel qu'il soit ».

Il examine ensuite les trois partis anglais, — conservateur, libéral et travailliste, — donne quelques précisions historiques et arrive à cette conclusion :

> En considérant ces trois partis, aucun catholique ne pourra jamais appartenir à l'un d'entre eux totalement et sans réserve... Un catholique doit marcher avec précautions et, tout en acceptant dans l'ensemble la politique du parti auquel il appartient, il doit se garder soigneusement de toute théorie, de toute action contraire aux enseignements de l'Église ou aux ordres de sa conscience.

Après avoir déclaré que l'Encyclique *Quadragesimo Anno* ne modifie nullement, mais plutôt confirme la méthode suivie en Angleterre, qui permet d'adhérer légi-

(1) Le discours du cardinal Bourne a été publié en entier dans *Les Documents de la Vie Intellectuelle*, du 20 septembre 1931.

timement aux trois partis et par conséquent au travaillisme, le Cardinal résume dans les lignes suivantes ses directions autorisées :

Premièrement, dans ce pays, tous, hommes et femmes, sont libres de se rallier au parti politique qu'ils aiment et comprennent le mieux.

Deuxièmement, leur décision prise, ils doivent se défier des principes erronés qui sont plus ou moins à l'œuvre dans les partis, étant donnée leur affiliation.

Troisièmement, ils ne doivent jamais se confier entièrement ni livrer leur conscience à aucun parti politique. Quand leur foi religieuse ou leur conscience entrent en conflit avec les exigences du parti, ils doivent obéir à leur conscience et résister aux ordres que peut leur donner leur parti.

L'Osservatore Romano a reproduit durant le mois de juin, à plusieurs reprises, les déclarations de journaux catholiques anglais, tels que *The Universe* (14 juin) ou de personnalités autorisées, telles que le député catholique Oldfield (18 juin), qui avaient précédé le cardinal Bourne en expliquant la portée des paroles de l'Encyclique *Quadragesimo Anno* quand elle affirme que « nul ne peut être à la fois bon catholique et véritable socialiste ». Le député Oldfield ajoutait (et *l'Osservatore Romano* publiait cette déclaration) : « *Ceci ne veut pas dire qu'aucun bon catholique ne peut être socialiste britannique. Les membres du parti travailliste en Angleterre ne sont pas strictement socialistes.* » Enfin le même Oldfield écrivait que, pour sauvegarder la conscience catholique des députés, il faut introduire une modification à la discipline du groupe parlementaire. C'est que, si un député ne peut en conscience voter une loi, il ait la facilité non seulement de s'abstenir (comme c'est actuellement son droit), mais de voter contre. Cette revendication du député Oldfield répond pleinement aux instructions données par le Cardinal Bourne.

C'est ainsi, du reste, qu'ont agi les députés catholiques

ravaillistes il y a deux ans dans la discussion et le vote
lu *bill* sur la loi scolaire. Après avoir tenté en vain d'in-
roduire des amendements qui auraient assuré aux écoles
aroissiales la parité de traitement, devant l'obstination
u gouvernement et de la majorité, ils votèrent contre, et
e feu député catholique travailliste J. Scurr (1) fut même
e *leader* de l'opposition. Leur conduite assura la chute
u bill et la démission du ministre travailliste Trevelyan.
ncore que les dirigeants du parti travailliste aient blâmé
ette conduite de leurs collègues catholiques, cependant
ul n'osa proposer des mesures disciplinaires contre les
ssidents, parce que les catholiques avaient obéi à un
rdre de leur conscience.

Pour bien comprendre cette attitude, il faut avoir pré-
nte à l'esprit la valeur qu'on donne en Angleterre à
ffirmation de « conscience » et aux principes religieux
l'elle comporte, même dans la vie publique.

Pendant la grande guerre, seule l'Angleterre a respecté
s « conscientious objectors », qui refusèrent de prendre
s armes par conviction morale ; le gouvernement, jugeant
portun, dans la majeure partie des cas, de ne pas les
liger au service armé, acceptait comme témoignage
ır déclaration qu'ils agissaient ainsi par devoir de cons-
nce. Certe attitude du gouvernement anglais fait mon-
, en même temps que de sagesse, d'un grand respect
ur la valeur de la conscience. Mais ceci est possible en
ngleterre parce que, 90 fois sur 100, l'appel à la cons-
nce est véridique et fait par conviction ; par suite, il
rite le crédit et le respect de la collectivité. Ce crédit
nque sur le continent, peut-être parce que l'éducation a
énué la valeur de la conscience individuelle dans les
lexes de la vie collective.

1) Ce député est mort en décembre 1931.

Aussi le Cardinal Bourne pouvait compter absolument que les catholiques anglais suivraient son conseil qu' « il ne faut jamais livrer sa conscience à aucun parti politique » et qu'en cas de conflit « les catholiques doivent obéir à leur conscience ».

Mais aussi on peut être sûr que, par la même raison, les partis anglais s'efforceront d'éviter la naissance de conflits avec la conscience de leurs adhérents et, si le cas se produit (comme pour la loi scolaire), ils consentiront à relâcher leur discipline afin d'éviter un conflit déclaré.

La logique des idées appliquées aux faits n'est pas de marque anglaise ; il y a toujours entre les idées et la pratique cette marge de liberté qui rend presque indépendantes... la raison *pratique* et la raison *pure* !

***

D'une telle indépendance, une nouvelle preuve a été donnée par l'attitude des travaillistes aux récentes élections. Le chef du parti, c'est-à-dire, après la retraite de Mac Donald, l'ancien ministre Henderson, déclara dans le discours de clôture du 31e congrès annuel de Scarborough : « Le congrès a approuvé ces résolutions, parce qu'il veut délibérément effectuer la transformation du présent système économique en une société socialiste. »

L'esprit de tout le congrès et du programme travailliste a été proprement celui-là. Il est vrai que les Anglais (comme les Français du reste) en employant au sens large le mot *socialiste* ne se réfèrent pas à une doctrine déterminée, mais, dans le cas présent, les travaillistes ont cherché à préciser un minimum nécessaire pour commencer leur transformation de la société actuelle en socialisme de l'avenir.

Les points principaux de leur programme ont été les suivants :

a) étendre le cercle des industries à faire passer à la propriété publique ;

b) mettre les banques et le crédit sous la propriété et sous le contrôle de la Nation ;

c) faire passer les terres au domaine public et à la propriété publique et la production alimentaire sous le contrôle national ;

d) nationaliser les mines de charbon.

Ces propositions ont été intentionnellement et formellement présentées comme socialistes et elles ont été comprises ainsi par le public. Mais il est vrai qu'à chacune de ces propositions l'on peut donner une signification et une portée non socialiste. Si quelqu'une d'entre elles est pour certains une manifestation du socialisme, pour d'autres, au contraire, elle sera une forme de « l'économie associée » (1) ou d'une saine intervention de l'État.

L'expression « nationalisation des mines » donne de l'épouvante. Mais pensons que dans toute l'Italie le sous-sol est domaine d'État, soit en vertu de lois anciennes propres à des régions déterminées, soit en vertu de l'unification législative de 1927, par laquelle la propriété privée du sous-sol a été supprimée et transformée en concession de l'État seulement dans le cas d'une mine en activité. Si la nationalisation des mines anglaises avait été réclamée sous le vieux nom de *domaine public* et avait été faite par un gouvernement conservateur ou, comme on dit, *national*, qui l'aurait taxée de socialisme ?

Le contrôle sur les banques à titre de domaine public

(1) Le terme *economia associata* désigne en italien l'union de l'économie publique et de l'économie privée, forme mixte de propriété l'Etat s'associant à des particuliers pour gérer un commerce ou une industrie) (N. D. L. R.).

est aujourd'hui plus ou moins exercé par divers États. Que sont les décrets de Brüning, sinon un contrôle réel? Quand de grandes banques sont en faillite ou périclitent, comme en Italie, en Autriche, en Allemagne et récemment en France, les interventions de l'État pour la sauvegarde du crédit public ne se résolvent-elles pas non seulement en un contrôle, mais en une participation directe ou indirecte dans l'administration des banques? Cela ne suffit pas : beaucoup de banques sont propriétaires d'actions dans de grandes industries. L'État qui subventionne ou contrôle les banques est déjà un État qui contrôle les industries et y participe. Dans une grande crise, il peut arriver que l'État, c'est-à-dire la collectivité, intervienne pour sauver les industries nationales. Nous sommes ainsi sur la voie de la transformation des choses privées en choses publiques.

L'extension des industries de caractère public n'a-t-elle pas elle aussi montré une impulsion rapide, depuis plus d'un siècle? Postes, compagnies coloniales, chemins de fer, services de transport, téléphones et autres ne sont-ils pas des industries de caractère public? Et les commerces alimentaires? Pendant la guerre on a créé en beaucoup de pays des offices publics de consommation (1). Dans le plan élaboré pour soutenir l'industrie charbonnière anglaise, présenté par la Commission des trois partis, on avait prévu la vente du charbon par le soin des municipalités.

Ce qui pourrait offrir un caractère plus nettement socialiste, c'est le passage des terres à la propriété publi-

(1) Par quoi il faut entendre des magasins d'alimentation créés avec l'argent de l'État ou des communes et administrés comme des institutions publiques (le titre officiel en Italie est *Enti pubblici di Consumo*).

que. Mais, quand on pense à la méthode de répartition dont le poète Chesterton est un chaleureux promoteur, ou au système féodal de la propriété émanant du roi (encore en vigueur en Angleterre où les lois se font, mais ne s'abrogent pas), on ne peut qualifier de strictement socialiste la phrase même sur l'*ownership* [propriété] et le contrôle public des terres, d'autant plus que l'*ownership* pourrait comporter des sens divers désignant la possession avec ou sans usage direct.

Du reste Pie XI, soit dans l'allocution du 16 mai 1926, soit dans l'encyclique *Quadragesimo Anno*, en revendiquant le droit naturel de la propriété privée, a fait observer « comment l'histoire témoigne que, de même que les autres éléments de la vie sociale, le régime de la propriété n'est pas absolument immuable ». Il a d'ailleurs ajouté : « L'autorité publique ne peut user arbitrairement de ce droit [c'est-à-dire celui de déterminer les devoirs *sociaux de la propriété*], car il faut que demeure toujours intact et inviolable le droit naturel de propriété privée et celui de transmettre les terres par héritage ».

Telle devrait être la limite entre le dynamisme de la propriété dans l'évolution sociale et la stabilité d'un ordre économique fondé sur la nature. Mais les travaillistes anglais, alors qu'ils n'ont fait dans leur programme aucune mention de ces limites, ont au contraire déclaré que les susdites propositions sont un moyen initial d'évolution vers une société socialiste. Quel sera le terme d'arrivée? Un bon nombre d'Anglais et non seulement les travaillistes regardent avec confiance du côté de la Russie ; sera-ce le terme d'arrivée?

Aucune crainte : pour l'Anglais, il ne faut pas de limite préventive, de limite idéale, théorique, métaphysique... Son bon sens, ses intérêts réels, son expérimentalisme, sont les limites subjectives de son action. Si ces limites

ne fonctionnent pas bien pour un parti ou pour un groupe, elles fonctionneront pour l'ensemble de l'opinion publique. Les affirmations générales, pour la mentalité anglaise commune, ne répondent pas à des théories ou constructions intellectuelles ou à des déductions rationnelles ; ce sont seulement des indications pratiques, qui doivent se vérifier pratiquement dans leur possible actuation.

Aujourd'hui l'opinion publique a donné une réponse contraire au travaillisme, non certes à cause de ses affirmations générales, qui n'ont pas passionné les combattants des deux camps, mais parce que la crise économique aiguë ne se prête pas aux expériences de luxe. Le socialisme, même tempéré, est une expérience de luxe qui pourra être tentée dans une période de prospérité, tant réelle que fictive, non dans des moments de panique et de crise économique aiguë.

Si demain un gouvernement conservateur compromet les intérêts généraux du pays et de la classe laborieuse avec une politique économique réactionnaire, l'Anglais moyen saura bien où aller : il demandera aux travaillistes, même s'ils sont habillés en socialistes intégraux, de contrebalancer la politique des *die hards*.

Étant donné cet esprit pragmatiste et non logique, personne n'a demandé aux candidats travaillistes catholiques comment ils entendaient les affirmations du programme et quelles limites ils fixaient à l'intervention de l'État pour ne blesser ni la justice, ni la liberté. Cette question ne fut pas posée non plus par les journaux catholiques aux électeurs catholiques.

Pour l'Anglais, le problème se discute quand il est posé de façon concrète ; alors les catholiques étudieront les propositions — et spécialement leurs centres de culture, dont le plus connu et le plus autorisé est le *Catholic*

Social Guild (1) — du point de vue de la doctrine sociale catholique, et ils contribueront, autant qu'il sera en eux, à une solution qui ne contredise pas nos principes.

Il est vrai que, dans une telle application des principes, on peut être d'opinions diverses et même opposées ; mais il en est ainsi de toute application des théories aux faits. Ainsi en advint-il lors de la grève générale de 1926. Le Cardinal Bourne la déclara immorale ; la majeure partie des catholiques travaillistes étaient en faveur de la grève ; cinq députés catholiques répondirent au cardinal Bourne en affirmant « que les travaillistes étaient en droit de faire la grève et que ni la morale naturelle ni la théologie ne justifiaient une si dure condamnation ». L'opinion aussi de la hiérarchie catholique et de la presse fut divisée et incertaine dans un moment si difficile de la vie anglaise.

* * *

La situation du continent européen est très différente de celle de l'Angleterre. Les socialistes allemands et français, qui formaient les deux branches maîtresses du socialisme en général et qui ensuite sont devenus marxistes orthodoxes, comme leurs ramifications en Hollande, Autriche, Belgique, Italie, Espagne et ailleurs, se fondent tous sur une conception matérialiste. Les courants divergents ne sont pas tels sous l'aspect éthique, mais, de façon prédominante, sous l'aspect économique et politique. La marque caractéristique du socialisme continental est la théorie du matérialisme historique et de la lutte des classes : l'abolition de la propriété privée a été pendant de longues années le cri de ralliement du socialisme continental, comme il est aujourd'hui celui du communisme.

(1) Voir *La Vie Intellectuelle*, décembre 1931, p. 469.

Le « théoréticisme » des programmes engendre en politique l'intransigeance dogmatique, la discipline de la logique « conséquenciaire » et la confiance fanatique dans sa propre secte. Le matérialisme historique et la lutte des classes sont devenus matière de foi socialiste. Les revisionnistes sont traités comme des hérétiques ; il se produit des schismes notables ; les synodes et les conciles ne manquent pas.

Les divers partis socialistes se proclamaient révolutionnaires, bien qu'aucun d'eux n'eût jamais fait de révolution. Pour eux la lutte des classes se résolvait en une prédication de haine contre la bourgeoisie et contre l'Église qui soutenait la bourgeoisie et son droit de propriété. Ainsi le socialisme était l'allié de l'anticléricalisme bourgeois.

A certaines époques et en certains lieux (je rappelle l'Italie de la fin du XIX^e^ siècle), les socialistes soutenaient parmi les masses ouvrières et l'industrie des villes du Nord l'usage de ne pas baptiser les enfants, de ne pas célébrer de mariages religieux et de refuser les enterrements à l'église. Dans les campagnes, cette propagande antireligieuse n'était pas poursuivie et les chefs s'en abstenaient. Les socialistes n'accentuaient pas partout et toujours la lutte antireligieuse, mais selon les cas et les circonstances cette lutte avait ses phases aiguës et ses moments de repos.

Le contraste était plus marqué dans les pays où les catholiques (et, en proportion moindre, les protestants) avaient organisé les ouvriers dans des syndicats chrétiens, brisant ainsi le monopole socialiste, et avaient fondé des partis politiques à principes démocratiques.

La sélection entre les ouvriers adhérents aux syndicats socialistes et ceux qui adhéraient aux syndicats chrétiens, — au début de manière polémique, — s'opérait sur le terrain religieux. La lutte politique sur deux fronts, spé-

cialement avant la guerre et avant l'application de la représentation proportionnelle (qui est une méthode de tolérance électorale), rendait de temps en temps fort opposées les situations réciproques. D'autre part, les luttes économiques, soutenues en commun par les syndicats socialistes et les syndicats chrétiens, les rapprochaient sans pourtant les confondre.

Tout cela, qui a ses origines dans la seconde moitié du siècle passé, a contribué, dans l'Europe continentale, à appauvrir le contenu religieux de la masse ouvrière qui, en grande partie, a suivi le socialisme, et il a produit un dualisme radical, spécialement dans les États tels que la Hollande, la Belgique, la Suisse et l'Autriche, où les partis sont plus compacts et les divisions plus sensibles et plus constantes. Socialistes et catholiques se disputent le terrain politique et économique strictement, de sorte qu'il est difficile à l'élément religieux de pénétrer entre ces deux masses compactes.

Il faudrait un troisième danger pour pouvoir opérer un de ces retournements pratiques qui rétablissent les contacts moraux et politiques, grâce auxquels, à longue échéance, s'atténuent les éléments de contraste.

L'expérience faite, depuis la guerre jusqu'à maintenant de contacts politiques entre partis socialistes et partis démocratiques d'inspiration chrétienne n'est pas telle qu'elle puisse constituer une expérience concrète. Elle a été passagère en Belgique ; en Lithuanie et en Pologne elle a eu lieu au milieu des confusions et des difficultés de la création des nouveaux États ; en Tchécoslovaquie, elle a été plus longue et plus intéressante ; elle a été spécialement importante en Prusse.

En Belgique, la difficulté morale qu'éprouva le public catholique à comprendre la possibilité d'une collaboration entre démocrates chrétiens et socialistes (Ministère Poul-

let) fut telle que les évêques crurent nécessaire d'en parler dans une lettre pastorale collective. Ils y justifièrent l'expérience au point de vue du bien du pays et avisèrent aux dangers religieux qu'il fallait éviter.

L'expérience allemande a été plus longue et a eu des résultats politiques pratiques et, je le vois, aussi des avantages moraux, parce que l'Allemagne s'est trouvée dans une période révolutionnaire et a dû construire sa nouvelle constitution sur les ruines de l'Empire ; la collaboration du Centre était un devoir et a été un grand bien. Ensuite les événements ont fait que, de collaborateur en second de la Social-Démocratie, le Centre est devenu le principal responsable de l'ordre établi, car il est vraiment au centre des partis qui s'opposent entre eux, et qu'il a rempli et remplit son rôle au milieu des plus graves difficultés d'ordre politique, moral et économique.

C'est pourquoi le Centre a dû accepter des compromis avec la Social-Démocratie, collaborer avec elle dans l'État prussien et obtenir son appui dans le Reichstag, et tandis que certains problèmes qui divisent, comme le problème scolaire, ont été provisoirement esquivés, d'autres, comme le *modus vivendi* de la Prusse avec le Saint-Siège, ont été résolus.

Ces éléments ont sans doute échappé au P. Delattre dans son article publié par *La Vie Intellectuelle* du 10 septembre dernier, où il lui semble que le Centre a été trop complaisant à l'égard de la Social-Démocratie. *L'Osservatore Romano*, dans une longue et récente polémique avec la *Tribuna* de Rome (organe du fascisme), a défendu le Centre et sa politique d'entente avec la Social-Démocratie, malgré les périls et les désavantages qu'elle comporte.

Mais laissons de côté toute appréciation sur les faits concrets (dans la vie politique, les points de référence

sont si nombreux et si variés qu'il est facile de porter des jugements disparates et contradictoires sur le même objet) ; ce qui est intéressant dans ces expériences, c'est que les socialistes, mis sur le terrain de la réalité, sont en train d'atténuer leurs affirmations théoriques et leur attitude révolutionnaire et que les catholiques rétablissent les contacts moraux entre les différentes fractions de la classe ouvrière.

Certes, il reste encore une grande distance entre le respect de la conscience religieuse des adhérents du parti, tel qu'il existe dans le travaillisme anglais, et le matérialisme théorique et pratique des socialismes continentaux ; entre les affirmations répétées d'éminents travaillistes anglais, qui répudient la lutte des classes, et les affirmations, théoriques et destinées à la propagande, du socialisme continental en faveur de la lutte des classes.

C'est pour cela qu'une préoccupation subsiste encore chez beaucoup de catholiques à l'égard de la collaboration avec les socialistes, car ils la jugent dangereuse tant pour l'ordre social qu'à l'égard de la conscience religieuse.

* * *

C'est un jugement un peu différent que portent la majeure partie des catholiques continentaux dans le cas de la collaboration et de l'adhésion aux partis non socialistes, dits nationaux ou simplement démocrates ou libéraux — sur le continent l'étiquette de conservateur n'est plus en usage ; on la remplace par un large usage du mot *national* —. Là où les catholiques n'ont pas de parti organisé qui leur soit propre comme en Allemagne, en Hollande et en Belgique, la majeure partie d'entre eux (même en France) adhèrent aux partis nationaux.

On ne peut dire que ces partis n'offrent pas des princi-

cipes et une pratique en contradiction avec les principes et la pratique catholiques. Toute la lutte menée par l'Église au cours du XIX[e] siècle l'a été presque exclusivement contre le libéralisme laïque qui forme le fond de tout parti politique, de droite et de gauche. Et, si ces partis représentent aujourd'hui le côté statique de l'ordre établi, précédemment ils représentaient le côté dynamique et ils passaient même pour révolutionnaires.

Il y a plusieurs raisons qui expliquent l'appui et l'adhésion donnés par des catholiques à de tels partis et l'acquiescement de la généralité d'entre eux à ce fait, regardé comme naturel et légitime. La théorie du moindre mal a joué là son rôle décisif; les préoccupations de caractère économique ont lié les catholiques à ces partis d'ordre; des espoirs et des faveurs, plus ou moins réels, dans le domaine religieux, contrebalançaient les persécutions ouvertes ou dissimulées qui n'ont jamais manqué. Mais par-dessus tout a prévalu le fait que, là où les catholiques n'avaient pas acquis une personnalité politique qui leur fût propre, en se plaçant sur le terrain démocratique électoral et parlementaire, avec un programme à eux, ils devaient chercher un appui dans des partis, même adverses et défiants à leur égard, quand ils pouvaient en espérer quelque avantage religieux, moyennant leur appui.

Cette distinction met en lumière la formation de deux courants chez les catholiques : le courant démocratique et le courant réactionnaire; là, on combat en son nom propre; ici, on est l'auxiliaire d'autres partis. Dans les pays aussi où n'existent pas de partis dits catholiques, les catholiques sont divisés politiquement. Aujourd'hui en Espagne, il y a des catholiques monarchistes et des catholiques républicains; en Italie, des catholiques philo-fascistes et des catholiques anti-fascistes; en Irlande des catholiques *free state* et des catholiques républicains,

comme aux États-Unis existent des catholiques démocrates et des catholiques républicains, et ainsi de suite.

En tous ces cas, indépendamment de la dénomination particulière, les règles du Cardinal Bourne doivent s'appliquer ; c'est-à-dire que, si les catholiques sont libres d'appartenir aux divers partis politiques, ce fait ne doit pas impliquer une adhésion inconditionnelle aux principes sur lesquels se fondent ces partis, et que, dans la pratique, le jugement de la conscience personnelle doit prévaloir sur la discipline du parti.

Ce critère moral est absolu et n'admet pas de dérogation ; par suite il est d'autant mieux possible à un catholique d'adhérer à un parti que cette règle y est plus généralement reconnue et appliquée ; *vice versa*, là où une telle règle n'est pas reconnue ou est difficile à appliquer, le catholique doit beaucoup réfléchir avant de se lier à un parti politique.

On peut dire que le cas classique de ce genre est celui des catholiques italiens adhérant, bon gré mal gré, au parti fasciste ; il a été rendu évident pendant le conflit entre le Saint-Siège et le gouvernement italien à propos de l'Action Catholique.

Il n'existe aujourd'hui en Italie qu'un parti : le parti fasciste ; tout autre parti est interdit ou n'a pas la possibilité d'exister. Si les catholiques veulent participer à la vie politique, — en situation subordonnée, — ils doivent s'inscrire aux « faisceaux » et en subir la discipline. Ceci non seulement par vocation politique, — car, comme l'a écrit Pie XI, « l'inscription au parti et le serment sont pour un très grand nombre la condition même de leur carrière, de leur pain et de leur subsistance... (1) ». Non seulement l'inscription, mais le serment, sont prescrits,

(1) Encyclique : *Non abbiamo bisogno.*

même aux jeunes gens et aux jeunes filles des Associ
tions éducatives et sportives.

On sait que le fascisme professe des principes anti-chr
tiens : « Les doctrines erronées et fausses que nous veno
de signaler et de déplorer se sont déjà présentées plu
d'une fois durant les dernières années... Nous n'avo
jamais... failli à Notre devoir apostolique de les relever
d'y opposer les justes rappels aux vraies doctrines cath
liques... » Ainsi parle Pie XI dans l'Encyclique que no
avons citée. Il y traite de la conception païenne de l'Ét
considéré comme la fin des citoyens, de la propriét
totale et sans exception que s'arroge l'État sur la jeunes
depuis la première enfance jusqu'à l'âge adulte. Dans
même document il nous dit, à propos du serment fascist
qu' « un pareil serment, tel qu'il existe, n'est pas licite

Néanmoins le Pape n'a pas voulu condamner le par
fasciste comme tel, mais « Nous avons entendu signal
et condamner tout ce que, dans le programme et da
l'action du parti, Nous avons vu ou constaté de contraire
la doctrine et à la pratique catholiques et par suite d'i
conciliable avec le nom et la profession de catholique (1).

Et alors le Pape, reconnaissant la situation difficile d
catholiques italiens et voulant « chercher un moyen q
rende la paix aux consciences et réduire au minimum l
difficultés extérieures », a déclaré qu'il suffisait aux cath
liques inscrits au parti, en prononçant le serment poli
que, de faire devant Dieu et devant leur conscience
réserve : « sauf les lois de Dieu et de l'Église » ou : « sa
les devoirs du bon chrétien », mais, bien entendu, « av
le ferme propos de déclarer extérieurement cette réserv
si la nécessité s'en présentait (2) ».

(1) Loc. cit.
(2) Loc. cit.

Après le récent *modus vivendi* entre le Saint-Siège et le Gouvernement Italien au sujet de l'Action Catholique, l'*Osservatore Romano* écrivait : « Il n'est pas besoin d'ajouter qu'en vertu de l'accord conclu est rétablie la compatibilité de l'appartenance à l'Action Catholique et au Parti National Fasciste » (3 septembre 1931).

Ces mots ne se rapportent pas à une compatibilité morale et religieuse à rétablir après l'accord, mais à une compatibilité politique (ou mieux : civile) que le Pape avait revendiquée déjà pour les membres de l'Action Catholique dans la lettre au Cardinal Schuster, Archevêque de Milan (mai 1931), contre les affirmations fascistes qui déclareraient incompatible l'appartenance à l'Action Catholique et en même temps au parti fasciste. Il s'agissait donc de supprimer cette espèce de disqualification civile, plus que politique, qui atteignait les catholiques organisés, au point de leur faire perdre l'égalité des droits des citoyens jusque dans la vie privée et l'activité économique et professionnelle.

Même après l'accord, reste en vigueur la réserve au sujet du serment fasciste, en tant qu'essentielle à la nature même du serment, comme subsiste la condamnation portée par l'encyclique du 29 juin dernier contre les principes anti-catholiques contenus dans la théorie et la pratique fascistes.

Certes la marge de liberté des catholiques italiens est bien peu de chose, s'ils doivent recourir à la réserve interne en prononçant le serment et s'ils sont exposés à perdre leurs droits civils quand ils sont en désaccord avec le parti fasciste ; mais la position de l'Italie est spéciale, elle est même unique et hors du rythme politique des États modernes. Ceci veut dire que les catholiques italiens placés dans un conflit de conscience — comme les jeunes gens catholiques, du mois d'avril au mois d'août dernier

— sauront choisir la voie qui conduit à subir la persécution pour la justice, et ce sera la meilleure politique pour l'affirmation des droits de la conscience et de la liberté personnelles.

***

Sous divers aspects, tant l'Action Française (en France) que le Socialisme national d'Hitler (en Allemagne) s'apparentent beaucoup au fascisme italien. A la différence pourtant de ce qui s'est passé avec le fascisme, l'autorité ecclésiastique (le Pape pour la première, les évêques locaux pour le second) a interdit aux catholiques, sous de graves peines canoniques, de s'inscrire en de tels partis.

La différence de traitement de la part du Pape entre le fascisme et l'Action Française est due au fait que celle-ci, tout en édifiant ses théories sur la déification de la nation avec un caractère de posivitisme marqué, assumait dans le sein du catholicisme, avec l'appui déclaré d'une partie du clergé, une position doctrinale à elle. L'infiltration de l'Action Française dans le camp ecclésiastique augmentait les préoccupations de Rome, qui regardait son cas plutôt comme celui d'une secte religieuse que d'un véritable parti politique.

Le fait que l'Action Française ne possédait pas le pouvoir politique de l'État Français et ne pouvait par suite s'identifier avec le pays, comme il en est aujourd'hui du fascisme en Italie, donnait au Saint-Siège le moyen de frapper le mal sans péril de complication avec les intérêts de l'État.

En Allemagne, la condamnation du Socialisme national d'Hitler a été prononcée par les évêques, en raison de ses théories païennes et de la pratique de la violence. Le

danger d'une vicioire du Socialisme national est grave aussi pour l'Église. Le fait religieux et le fait politique concordent pour éloigner les catholiques d'un parti dont le leader parlementaire a pu faire ces déclarations suivantes :

Suivant l'exemple de l'Italie fasciste, les nationaux-socialistes, lorsqu'ils s'empareront du pouvoir, feront radicalement disparaître le marxisme en 24 heures, non pas au moyen de la police ou par la voie légale, mais par l'explosion de la colère du peuple. Quelques dizaines de milliers de chefs marxistes feront les frais de ce nettoyage (*Le Temps*, 2 novembre 1931).

C'est la proclamation de la guerre civile !

Que feront les catholiques allemands, si d'aventure les Nazis conquièrent le pouvoir ? Peut-être se diviseront-ils, comme se sont divisés les catholiques italiens, une partie préférant la protestation silencieuse, la prison ou l'exil, une partie au contraire collaborant, comme peut collaborer un subordonné avec son maître. Il s'agirait, avec les Nazis, comme avec les fascistes en Italie, d'un maître absolu.

Que d'ailleurs les Nazis puissent collaborer à un Gouvernement de coalition, même ayant Brüning à sa tête, ceci n'est plus nié aujourd'hui de façon absolue ; bien plus, cette hypothèse a été mise plusieurs fois en discussion. Après les élections allemandes de septembre 1930, le Dr Seipel, dans un interview, souhaitait à ses amis du Centre une telle collaboration qui répondait à sa propre tactique en Autriche en ce qui concerne l'alliance avec le Heimveren.

Tout ceci est noté non pour approuver — sur le terrain politique — de telles attitudes, qui ne sont pas de notre goût, mais pour mettre en lumière un côté quel-

quefois méconnu de la situation des catholiques comme tels à l'égard de l'État ou des gouvernements. C'est que, quelles que soient les conditions de fait et les constitutions des États, même si elles sont fondées sur des principes contraires à la doctrine catholique, on ne peut, au nom de l'Église, empêcher les citoyens de participer à la vie publique, pourvu qu'ils respectent les lois morales et religieuses.

Qui ne se rappelle la campagne menée en France contre la République, considérée comme un État laïque et maçonnique, avec lequel les catholiques ne devaient avoir rien de commun? Et comme fut mal accueillie la lettre de Léon XIII sur le Ralliement?

État laïque ou État fasciste, État naziste ou État bolchevique, ce sont des étiquettes que les majorités au pouvoir donnent à la société politique en face des minorités dissidentes; mais l'État, comme entité nécessaire à la vie civile, comme ordre, autorité, société humaine organisée, est état de droit pour tous; tous peuvent et doivent y participer pour le bien commun de la vie civile. Politiquement chacun choisit son poste de collaboration ou de lutte à l'égard du gouvernement, non à l'égard de l'État pris comme société politique. C'est pourquoi Pie XI, à propos de l'Action Française, n'a pas interdit aux catholiques d'être monarchistes, s'ils le veulent, mais il leur a défendu de soutenir leur idéal monarchique au nom de l'Église. De la même façon il n'a pas empêché les catholiques italiens d'être antifascistes, mais il a interdit de faire de l'antifascisme ou mieux de la politique, quelle qu'elle soit, au nom de l'Action Catholique, qui est une participation à la mission de l'Église.

Ceci dit pour éviter des équivoques et pour dissiper une fois de plus la confusion que font certains entre politique et religion, il convient de préciser jusqu'à quel point

la collaboration politique reste telle et par suite peut être regardée comme légitime et licite, et à partir de quel point au contraire elle se transforme, moralement, en une véritable *coopération au mal.*

Ayons ici présents à l'esprit trois types divers de collaboration qui peuvent dégénérer en coopération au mal : la collaboration qui comporte l'inscription à des partis composés de non-catholiques, comme le travaillisme anglais ; celle qui se fait entre partis politiques composés de catholiques et partis composés de non-catholiques, comme la collaboration du Centre avec la Social-Démocratie en Allemagne ; enfin la collaboration du citoyen avec le Gouvernement, comme font certains catholiques italiens avec le Gouvernement fasciste.

Étant admis — comme c'est le cas en réalité — qu'il s'agit de collaboration politique avec ceux qui, ou comme individu ou comme groupe, professent sur le terrain politique des principes contraires à ceux de la morale et de la foi religieuse, on donne comme présupposé que les catholiques, en collaborant, n'entendent adhérer d'aucune façon à de tels principes. Ce point de départ serait difficile à reconnaître, là où il s'agit d'adhérer à un parti (c'est le cas en Angleterre), si, comme nous l'avons vu plus haut, l'autorité ecclésiastique et la pratique des catholiques ne garantissaient la réserve de ne pas adhérer aux principes qui ne peuvent être approuvés.

Cet état de fait correspond à une méthode de tolérance politique, qui peut d'autant mieux être réalisée que les régimes sont plus libres et que les partis se limitent davantage à l'expérimentalisme pratique.

Ceci posé, le problème de devoir séparer positivement sa propre responsabilité de celle des autres, dans le domaine des principes, ne se pose que quand les principes

qui divisent viennent à tomber en fait sur la matière même de la collaboration politique, c'est-à-dire en arrivent à être « actualisés » au point d'impliquer tous les collaborants dans une affirmation déterminée.

Par exemple, si la mentalité anglaise n'était pas si vague et si éloignée des affirmations précises, si elle ressemblait à la mentalité latine, les catholiques n'auraient pu éviter d'éclairer, en lui donnant un sens orthodoxe, la déclaration de Henderson que le « Congrès travailliste veut effectuer la transformation du présent système économique en une société socialiste ».

De même, si les catholiques italiens qui collaborent avec le fascisme avaient été libres d'exprimer leurs pensées, ils auraient dû manifester leur désaccord avec les affirmations de Mussolini que « l'État est la fin des citoyens » ou que « la violence est morale », quand ces affirmations se traduisent en une direction concrète du gouvernement fasciste. Le silence des catholiques fut rompu par les protestations du Pape. Mais cela est-il suffisant pour ceux qui continuent, sans aucune réserve, leur collaboration politique ?

A part ces cas spéciaux, on ne peut nier que l'esprit même de la collaboration politique porte à marquer sa propre personnalité et à faire ressortir ses propres principes, de sorte que la convenance ou la disconvenance pratique qui en résulte contribuent beaucoup à la véritable éducation politique.

La même présomption de non-adhésion aux théories contraires et le même devoir de réserver sa propre responsabilité se peuvent appliquer au cas des institutions politiques et des lois déjà en vigueur.

En Belgique, le divorce existe depuis un demi-siècle : personne n'en a fait grief aux catholiques qui, soit seuls, soit avec d'autres partis, ont gouverné et gouvernent tou-

jours leur pays depuis 45 ans. Ce qui veut dire que le problème du divorce, depuis son institution, n'est plus revenu sur le plan politique, n'a plus été *actualisé*. Quant à savoir ensuite s'il convient ou non aux catholiques de prendre l'initiative de l'actualiser, pour pouvoir le supprimer, c'est un autre problème qui n'est pas celui que nous sommes en train de traiter.

En France, au contraire, avec le projet d'école unique, on en vient à mettre sur le plan politique le problème de la liberté de l'enseignement. Le moment est venu pour les catholiques de réaffirmer leurs principes en collaborant à la création de la nouvelle loi scolaire. C'est ce thème qu'a développé l'article de *La Vie Intellectuelle* d'octobre dernier.

En substance, tandis que d'un côté on doit admettre la présomption que les catholiques, en collaborant avec d'autres partis, gardent saufs les principes catholiques, de l'autre côté, du moment que de tels principes viennent en discussion sur le plan politique actuel, le devoir incombe aux catholiques de les réaffirmer théoriquement et pratiquement.

***

Si, des contrastes offerts par les principes, nous passons à ceux de l'action pratique, on voit du premier coup d'œil que, comme ceux-ci sont actuels par nature et qu'il s'agit d'une coopération active, il ne suffit pas de faire des réserves théoriques et des déclarations de désapprobation ; il faut que, dans le cas donné, la coopération n'ait pas lieu, c'est-à-dire qu'elle cesse. Si un gouvernement propose à la Chambre une loi sur le divorce, les catholique ne pourront jamais la voter. Si un gouvernement

propose une guerre injuste, les catholiques ne pourront y coopérer, en en votant les fonds et en en approuvant la déclaration. Dans un conflit entre la morale et la pratique politique, la morale prévaut en tous les cas.

Le problème qui se pose souvent dans la vie politique n'est pas celui des fins, tant éloignées que prochaines, qui, pour la majeure partie des cas, sont des fins bonnes en soi et avantageuses à la collectivité ; c'est le problème des moyens à mettre en œuvre pour atteindre la fin, sans violer la loi morale.

En paroles, il n'est personne qui ne condamne le principe que *la fin justifie les moyens*, mais dans la pratique politique un tel principe est mis en acte plus souvent qu'on ne croit.

Les idées de patrie, d'État, de nation, se sont tellement implantées dans la pensée moderne qu'elles sont devenues presque des divinités. L'État moderne est conçu de façon panthéiste soit par des philosophes, soit par des juristes ou des hommes politiques ; pour eux il est l'ultime expression de la réalité humaine, la seule source du droit, la seule limite de l'activité. Les nationalistes élèvent la nation jusqu'à en faire l'esprit vivant, la raison dernière des individus. A leurs yeux, la religion et la morale passent au rang subordonné de moyens pour la réalisation de la vertu de la race, de l'éternelle vitalité de la nation, de la réalité complexe de l'État.

Quoi d'étonnant si l'on subordonne à ces divinités, nouvelles et anciennes à la fois, la conscience et la personnalité humaine ? La théorie que la fin (État ou Nation) justifie les moyens est due à la conception panthéistique de la société humaine. Elle devient élément éducatif, développement littéraire et artistique, formation mentale et cultuelle ; on en altère les consciences les plus pures et on en renverse les valeurs morales.

Les catholiques français, il y a environ quarante ans, ont subi une période moralement difficile à propos de l'affaire Dreyfus. Dreyfus était-il coupable ou innocent? Les juges étaient-ils de bonne ou de mauvaise foi? Petits problèmes moraux dont il fallait laisser la solution aux hommes compétents et aux responsables. Mais ces problèmes moraux s'évanouissaient dans une appréciation de pure politique : la condamnation de Dreyfus sauvait l'honneur de l'armée et la solidité de l'État? Va pour la condamnation de Dreyfus.

Certes les catholiques antidreyfusistes ne faisaient pas un raisonnement aussi simple; mais ils firent une application inconsciente et passionnée, sur le terrain politique, de l'axiome que la fin justifie les moyens.

Et qu'a été la polémique sur le *Politique d'abord* de l'Action Française, sinon une polémique sur le même problème de la fin et des moyens?

Les députés républicains irlandais, qui sont en majorité des catholiques, pour pouvoir rester au Parlement et éviter d'être déchus de leurs fonctions, s'ils ne prêtaient le serment de loyalisme envers le Roi de Grande-Bretagne, déclarèrent pendant les avant-dernières élections générales que pour eux le serment parlementaire était une formalité vide. Un tel serment, prêté de cette façon, était un moyen pour parvenir à une fin : celle de porter la lutte républicaine dans le Parlement. Était-il licite? Quelques-uns le considérèrent comme n'étant plus un véritable serment; en ce cas, ces catholiques, en restant députés, auraient joui illégalement et illicitement des avantages politiques et économiques de leurs fonctions et pour cela ils auraient pris le nom de Dieu en vain dans une formule de serment qui ne serait pas un vrai serment. D'autres, au contraire, jugeaient que le serment était véritable;

en ce cas les députés républicains auraient émis un faux serment.

Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples pris dans la vie politique actuelle, mais un seul vaut pour tous.

Les catholiques qui se trouvaient dans les parlements et les gouvernements d'Autriche-Hongrie et l'Allemagne ont-ils cru en conscience que la guerre austro-serbe d'abord et ensuite la guerre contre la France, avec la violation de la neutralité de la Belgique, étaient fondées sur le droit et sur la morale? Si, en conscience, ils l'ont cru et n'ont pas eu les lumières suffisantes pour porter un jugement exact sur les événements et sur les desseins des principaux responsables, peut-être leur conscience a-t-elle pu rester en paix. On ajoute le *peut-être* pour contrebalancer, en un tel cas, leur paresse et leur négligence à s'éclairer sur les éléments moraux de la guerre, ainsi que la passion patriotique qu'ils mettaient à croire, à la façon d'un axiome, qu'ils étaient dans le droit.

Mais si le doute est entré dans leur conscience, pouvaient-ils maintenir la collaboration avec les gouvernements respectifs et leur majorité? Si néanmoins ils ont maintenu leur solidarité en faveur d'une guerre injuste, n'a-t-elle pas été une véritable *coopération au mal*? N'a-t-elle pas été en ce siècle l'affirmation la plus grave de l'axiome que *la fin justifie les moyens*?

C'est ce même problème que devaient se poser les catholiques belges touchant le maintien, au Congo, du travail forcé, qui se réduisait à un *esclavage* larvé des indigènes, dont l'histoire n'est que trop faite de sang et de mort.

Le problème colonial, aujourd'hui encore, offre des pages noires pour tous les pays européens. Quelle est ici la responsabilité des catholiques?

*
* *

Une question semblable pourrait être posée aux catholiques de tous pays pour tout le vaste domaine de la politique, du moment que celle-ci (sauf dans les régimes dictatoriaux et absolus) n'est plus un terrain réservé à quelques-uns, mais, par l'électorat politique, l'organisation des partis, la presse et la représentation parlementaire, s'est étendue à tous les citoyens adultes. Il faut certes limiter, en le graduant, le concept de co-responsabilité à l'action directement voulue et aux devoirs pratiques qu'imposent à la conscience la fonction et la capacité de chacun, de sorte qu'on différencie évidemment la responsabilité de l'électeur de celle du ministre. Mais, ayant fait la discrimination nécessaire et ayant reconnu aussi que la vie politique d'aujourd'hui est si complexe, que les fonctions en sont si bureaucratisées et si spécialisées qu'il est difficile d'individualiser de l'extérieur les responsabilités morales sur le plan politique, il faut pourtant affirmer que toute activité politique, quand elle devient acte personnel de chacun de nous, assume à l'intérieur de notre conscience sa figure morale et crée en nous notre part de responsabilité.

Très souvent, il suffit d'un vote, même secret, ou d'une réserve exprimée dans le privé pour exclure notre propre co-responsabilité à des actes collectifs, de cabinet ou de conseils, que nous n'approuvont pas du point de vue moral. Mais, quand il s'agit d'actes publics qui peuvent porter dans l'opinion commune une marque d'immoralité ou d'injustice (j'ai cité le cas de guerre ou celui du travail forcé aux colonies), alors il ne suffit pas d'un désaveu secret, alors surgit le devoir d'assumer entièrement sa propre responsabilité et de séparer sa propre co-respon-

sabilité de celle du gouvernement ou du parti ou du groupe parlementaire. Avec l'éducation politique d'aujourd'hui, dans les régimes de liberté, nombreux et communs sont les cas de désaccord, qui donnent lieu à des démissions de ministres ou à l'abandon de postes de commandement (récemment Alcala Zamora et M. Maura ont quitté le gouvernement provisoire de la République espagnole pour la question des ordres religieux), — et cela est beaucoup plus facile que dans les régimes absolutistes et dictatoriaux. Dans ces derniers, les membres qui collaborent donnent un mandat de confiance, un chèque en blanc, au principal détenteur du pouvoir, qui est la source réelle de toute activité publique. Le silence entoure le dictateur ; toute critique se tait ; tout désaccord est supprimé ; les voix qui parlent sont, toutes, celles de courtisans qui approuvent et louent même les actes qui méritent le blâme.

Alors il est fatal que le succès, qu'il soit apparent ou réel, empêche la juste appréciation critique et se substitue à l'évaluation morale des actes. Ainsi en advint-il en France sous Napoléon III, et une partie des catholiques et du clergé furent souvent aveuglés par le succès et chantèrent des hymnes au dominateur (la louange publique est une forme de la co-responsabilité morale) ; la même chose arrive aujourd'hui en Italie.

Nous accorderons toutes les circonstances atténuantes qu'il est possible, mais nous maintiendrons avec fermeté le principe de la co-responsabilité morale, qui est un principe vital dans l'éthique chrétienne.

La politique, dont on dit tant de mal, parce qu'elle peut facilement faire oublier les devoirs moraux, est en soi un devoir civique et un acte de *charité envers le prochain*, comme l'a définie Pie XI dans un discours aux jeunes catholiques belges.

Aujourd'hui, dans la majeure partie des pays civilisés, la politique s'est étendue à tous, même aux femmes, déjà électrices ou en voie de le devenir. La politique, en quelque régime que ce soit, est, directement ou indirectement, coopération. Du point de vue éthique, elle peut devenir coopération au bien ou coopération au mal. La conscience de chacun, dûment éclairée, est appelée à dire sa parole définitive.

(Londres, janvier 1932.)

Luigi Sturzo.

(*Traduit par* M. Brillant.)

NOTES ET RÉFLEXIONS

La Conférence pour la limitation et la réduction des armements

Il ne peut être ici question que d'un rapide et superficiel regard sur les travaux, à peine ébauchés au surplus, de la Conférence du Désarmement. Nous n'accorderons de développement qu'à la thèse française, autour de laquelle il est à prévoir que le plus gros effort de la discussion se portera.

Le projet de la Commission est le signe des difficultés suscitées par le désaccord foncier des nations touchant les moyens d'arriver à la paix. Il a dû renoncer, sauf sur quelques points (armements navals, et guerre chimique), à suggérer des réductions substantielles. On y trouve donc principalement des tableaux en blanc, destinés à recevoir les chiffres de limitation qui seront finalement acceptés. Tout son mérite est de fournir un cadre de travail, en précisant les points sur lesquels l'effort de conciliation devra porter. L'unanimité d'ailleurs n'a pas même pu se réaliser sur une base aussi peu restrictive. L'Allemagne, sans se refuser au travail en commun amorcé par le projet de convention, a déclaré ne pas l'accepter.

Par sa contexture, le projet de convention écarte déjà l'invitation à un désarmement total, et ne fait guère songer qu'à un plafond à ne pas dépasser.

La France en accepte sans réticence le cadre, dont la forme vague et l'ambition bornée ne sont pas étrangères à ses efforts.

Prenant le premier la parole, avec une précipitation voulue, qui avait pour objet de fixer dans les esprits sa manière de voir et de garder le profit de l'initiative, le chef de la délégation française a exposé le projet de notre pays.

Le thème général en était facile à prévoir. Sécurité d'abord, obtenue soit par des mesures de limitation relatives au matériel de grande efficacité ou de nocivité inhumaine, soit par la constitution, dans les mains de la Société des Nations, d'une force capable d'assurer le respect de ses décisions. A cet effet, M. Tardieu a proposé la mise à sa disposition des batteries d'artillerie lourde à longue portée, des bâtiments de ligne munis de canons d'un calibre supérieur à 203 millimètres, ou d'un tonnage supérieur à 10.000 tonnes, et des sous-marins d'un tonnage à déterminer. Pourront seules posséder ce matériel les puissances ayant contracté l'engagement de les mettre à la disposition de la Société des Nations.

La France propose en outre : 1° l'internationalisation, avec droit de réquisition pour la Société des Nations, de l'aéronautique civile internationale de transport, dont les appareils ne devront en aucun cas pouvoir être militairement utilisables ; — 2° la limitation de l'aéronautique de bombardement ; les aéronefs d'un tonnage supérieur à la limite fixée seront réservés à la constitution d'une force internationale au service de la Société des Nations.

Nous touchons ici au principal élément du projet français. C'est la création d'une force internationale au profit de la Société des Nations, force de police pour prévenir la guerre, embryon de force de coercition pour la répression et pour un secours immédiat offert à tout État victime d'une agression. A cet effet la France promet une brigade, ou une division mixte, suivant que le conflit éclatera hors d'Europe ou en Europe, un groupement mixte d'aéronautique, du matériel terrestre et des munitions.

En outre, le projet français demande l'interdiction de

tout bombardement par obus toxiques, microbiens ou incendiaires, et même, dans certaines conditions, de tout bombardement aérien.

Les mesures proposées ci-dessus, dit notre texte, n'auraient d'ailleurs d'efficacité que par l'obligation de recourir à l'arbitrage et par la définition de l'agresseur. Il y faudrait aussi des garanties, en ce qui concerne la décision rapide du pouvoir disposant de la Force. Enfin un contrôle international de la limite des armements est nécessaire.

La sécurité serait ainsi établie par l'arbitrage, la force de police et l'entr'aide mutuelle. Les réductions d'effectifs, déjà consenties par la France, sont le gage de sa résolution d'en rechercher de nouvelles, dans le cadre des présentes propositions, et des garanties fondamentales qu'elles assurent à la paix.

Ces dernières lignes expriment toute la pensée du projet au sujet d'une réduction ultérieure des armements. La France garde son armée, offre de la mettre en partie à la disposition de la Société des Nations, et ne se refuse pas à envisager de nouvelles réductions, mais seulement lorsque les conditions posées par elle auront été remplies.

Nous avons exposé avec quelque détail le contenu du projet français parce qu'il offrira le plus de matière à la discussion, et aussi parce qu'il est le plus éloigné de l'espoir placé par beaucoup dans la Conférence actuelle.

Sa tendance est favorable au maintien de la situation militaire actuelle de la France. Elle est seule (avec ses alliés) à repousser la suppression des sous-marins.

* * *

Le projet allemand part aussi de la situation présente de l'Allemagne, puisqu'elle lui est imposée par des traités qu'elle ne peut dénoncer unilatéralement. Mais c'est aussitôt pour demander que le régime armé de tous les États soit ramené aux conditions qu'elle ne peut officiellement

éluder. Sa thèse centrale est l'égalité des droits. L'Allemagne réclame donc aussi l'interdiction de la grosse artillerie, des tanks et des sous-marins.

Il faut cependant faire observer, à l'encontre des desseins qui lui sont prêtés de préparer secrètement la transformation de son aviation commerciale en aviation militaire, qu'elle propose la suppression de toute aviation militaire, et l'interdiction de construire, détenir, et importer des avions commerciaux propres à être aménagés en engins de guerre.

Elle se rallie à l'interdiction des gaz et procédés bactériologiques. Elle admet l'interdiction du commerce et de la fabrication des armements, en dehors de certaines usines reconnues et surveillées.

Enfin, contrairement à l'affirmation de certains journaux, elle accepte un contrôle des dispositions relatives au désarmement.

Pour l'Italie, bornons-nous à dire qu'elle appuie la thèse allemande de l'égalité des droits et de la péréquation des forces armées. Comme l'Allemagne, elle est favorable à la suppression de l'artillerie lourde, des tanks, et de l'aviation de bombardement, des gaz et procédés bactériologiques. Elle est, comme elle, opposée aux sous-marins, d'accord sur ce point avec l'Angleterre, dont elle se sépare en demandant la suppression des bâtiments de ligne.

Notons que les projets de l'Amérique et de l'Angleterre ont voir surtout, comme il est naturel, des préoccupations maritimes. Ces deux nations souhaitent la suppression des sous-marins. Elles opinent en faveur de la suppression des gaz et procédés microbiens.

Il serait injuste enfin de ne pas signaler la proposition de la Pologne, en vue d'instituer le désarmement moral, condition préalable de l'autre.

Nous n'avons rien dit des propositions de la Russie. La raison en est dans le faible appoint qu'elles apporteront à l'établissement d'un accord pratique, au moins dans le cours de cette conférence. Le gouvernement soviétique

s'est déclaré, non sans ostentation, favorable au désarmement immédiat et total.

*
* *

Quelle impression retirer de cet examen sommaire et des premiers contacts entre délégations ?

On remarque d'abord, sans étonnement certes, mais non pas sans ennui, que, dans ce grand débat d'intérêt commun, toutes les nations ont étalé surtout le souci de leurs intérêts particuliers. On ne peut donc tenir rigueur à la France d'avoir cédé sur ce point au penchant général que l'Allemagne a laissé paraître avec une évidente exagération. Notre pays s'est-il flatté de rallier le monde entier à son opinion, si peu conforme à ce que l'on savait de la pensée des plus grandes puissances ? C'est douteux. Il est donc permis de regretter que dans une circonstance aussi solennelle, ayant dévoilé avec éclat son intention de mener le jeu, la France n'ait pas hardiment rompu avec le sentiment naturellement étroit qui devait se manifester, et cherché avec plus de soin le terrain de l'intérêt général. Nous sommes convaincus pour notre part que la chose était possible, et que le profit eût été encore plus net, pour sa sécurité autant que pour sa gloire.

En s'engageant aussi faiblement dans la voie de la réduction des armements, et en subordonnant tout progrès dans ce sens à la difficile organisation d'une armée internationale au service de la Société des Nations, la France paraît bloquer l'effort progressif vers le désarmement. Il était fatal qu'on lui en fît grief.

De quoi vous plaignez-vous ? dira-t-elle. Ne fais-je pas honneur à la Société des Nations ? Je lui confie notre sécurité, et mon projet a surtout pour objet de rendre sa puissance effective en fortifiant ses moyens d'action.

C'est exact. Mais ces moyens d'action, séduisants en théorie, sont-ils pratiquement réalisables ? Voilà ce qui paraît douteux. Le projet français réserve à la Société des

Nations le droit de construire et de réquisitionner l'aéronautique internationale de transport. N'est-ce pas écraser l'organisme de Genève sous le poids d'une administration démesurée? Pourquoi, d'autre part, ne pas exposer comment on concevrait une armée recrutée à travers plus de cinquante nations? Cette armée de Babel, dirigée par des États-Majors où régnerait la confusion des langues, qui la commandera? Elle ne vaudra cependant que par l'unité de son esprit et par son chef. A quel effectif faudra-t-il la porter? Que pourraient quelques divisions contre la levée en masse d'une grande nation, résolue à violer le pacte?

Il serait aisé de multiplier les objections. La hantise des sanctions armées est évidente, alors qu'on a l'air d'accorder peu d'estime aux sanctions juridiques, économiques et financières. N'est-ce pas faire trop peu de cas de leur valeur, et reporter sur les armes une confiance insuffisamment fondée?

La France est persuadée que son armée d'aujourd'hui est indispensable à sa sécurité. Mais l'Allemagne, l'Italie, — et la grosse partie se joue entre ces trois nations — protestent que l'armée française, la plus considérable de l'Europe en y comprenant les forces de ses alliés, est une menace intolérable pour la sécurité de ses voisins.

La discussion a chance de s'éterniser.

Deux courants principaux se heurtent à Genève. La France, d'accord avec ses amis, est pour la priorité de la sécurité armée sur le désarmement. Avec eux, elle demande la création d'une force internationale, au service de la Société des Nations, comme moyen de diminuer ultérieurement les mesures individuelles de sécurité militaire. Les autres pays veulent avant tout une action positive, tendant à la limitation et à la réduction des armements.

Quels résultats est-il raisonnable d'attendre d'un antagonisme aussi marqué?

Tout pronostic serait aujourd'hui prématuré.

Il faut prévoir un vif débat autour des sous-marins,

dont la France est la seule, avec le Japon, à vouloir le maintien.

On devrait cependant pouvoir espérer un accord touchant la limitation de l'artillerie lourde, l'interdiction de l'aviation de bombardement, la suppression des gaz et des procédés bactériologiques.

Ce premier résultat ne serait d'ailleurs point négligeable. Mais disons bien qu'il est essentiel de le tenir seulement pour un début. Il serait grave qu'on laissât refroidir le zèle de l'opinion à poursuivre un but plus étendu.

Si l'on en restait là, le remède serait peut-être pire que le mal. En supprimant les engins les plus cruels de la guerre, on réduit en effet, du même coup, le plus puissant moyen d'en inspirer l'horreur. On accroit la facilité de la faire.

On ne trouvera les vraies solutions que dans une atmosphère de désarmement moral et de confiance, qu'il faut d'abord préparer.

Comment s'accorder dans la suspicion et dans la haine?

Ce sont les cœurs qu'il faut désarmer. La Pologne a bien raison.

Colonel X.

Gloses sur le conflit d'Extrême-Orient

La gravité du conflit Chine-Japon commence à frapper l'opinion publique. On n'en est plus à se frotter les mains, ainsi que le faisaient des irresponsables. Heureusement : leur attitude risquait de nous aliéner les sympathies universelles. Seule au monde, ou presque, notre presse de grande information prenait en tout le parti des Japonais : sans aller jusqu'à dire, avec le député socialiste Grumbach, que « c'est une honte », nous pouvons bien juger cyniques

es applaudissements dont l'*Ami du peuple*, ou *Gringoire*, ont salué certaines entorses au droit des gens. Ils n'engagent d'ailleurs qu'eux-mêmes : on a pu voir, au Sénat, M. Maurice Ordinaire faire, devant la commission des Affaires Étrangères, un exposé fort impartial : « Il croit, dit *le Temps*, que la mainmise du Japon sur la Chine, si elle se produisait, n'apporterait pas aux États occidentaux les avantages qui leur sont promis, soit pour la lutte contre le bolchévisme, soit pour le rétablissement de la paix, et qu'au contraire les dangers que court la paix du monde en seraient accrus. » L'autorité de M. Maurice Ordinaire — un des chefs de la Fédération républicaine — vaut bien celle des journaux que nous citions.

Parmi tous les écrits favorables au Japon, il en est cependant qui savent exprimer habilement des idées pondérées : nous n'avons aucune peine à nous trouver d'accord avec la plupart de celles qu'émet M. J.-C. Balet (1). Cet auteur ne sous-estime pas la Chine. Il nous en dit le potentiel énorme, les qualités ethniques, et blâme comme il faut la ruée des puissances étrangères il y a quelque cinquante ans ; il admet la fin des concessions pour le jour où la paix les rendrait inutiles ; il reconnaît le bon vouloir des révolutionnaires et ne leur oppose que le fait de « handicaps » trop évidents. Lorsqu'il parle de l'anarchie, il convient aussi des progrès réalisés depuis l'établissement du gouvernement nationaliste à Nankin. Et nous nous associons à lui pour admirer la vertu japonaise, et ce merveilleux spectacle d'une nation qui s'est mise en un demi-siècle à notre niveau sans rien abdiquer de son génie propre. Si nous étions sûrs qu'il nous donne un exposé complet de l'affaire mandchoue, et si ses affirmations traduisaient authentiquement les vues nippones, nous n'aurions qu'à nous incliner.

Mais on en peut douter. M. J.-C. Balet suppose acquis

(1) J.-C. Balet. *Que veut le Japon? Que veut la Chine?* Éditions du Temps présent.

certains faits qui resteraient à prouver : le sabotage de la voie ferrée, prétexte à l'occupation, ou le brigandage, aux abords de Tchin-Tcheou, qui servit à justifier l'achèvement de la conquête, mais que niaient les observateurs européens. Il dénonce le boycottage sans faire observer le caractère relativement bénin de cette arme défensive. Sur le schisme (terminé) de Canton, sur le retour éventuel du maréchal Tchang Sué-Liang, ou sur les avatars de cet « ineffable » général Ma Tchang-Chan, que les Japonais n'ont point jugé si ridicule puisqu'ils s'en sont fait un allié, nous n'enregistrerons ses hypothèses qu'avec une grande circonspection.

M. J.-C. Balet nous offre du moins un plaidoyer raisonnable, où l'on trouvera les meilleurs arguments en faveur de la thèse japonaise. Cette thèse, les sujets du Mikado l'admettent certainement de bonne foi : sachons-le, et cherchons à les persuader, non à les contraindre.

***

Ceci dit, il nous faut bien constater l'échec de toutes les tentatives faites jusqu'ici pour localiser le conflit : et nous ne pouvons que marquer le contraste entre l'attitude de Nankin et celle de Tokyo. Nankin manœuvre et s'abrite derrière la Société des Nations, par faiblesse plutôt que par amour, sans doute : Tokyo, qui se sent fort, récuse tout arbitrage. « L'affaire mandchoue ne regarde que la Chine et nous » : il n'en démord point. Tous ses gains lui restent acquis. Que sont devenus les délais prévus tout d'abord pour l'occupation? Et cette fameuse « zone neutre » de Tchin-Tcheou, dont le principe était si favorable au maintien de l'ordre? La Chine voulait qu'elle fût occupée par des troupes internationales : Chinois et Japonais se seraient retirés, les uns sur Tchin-Tcheou, les autres sur Moukden. Mais les officiers nippons tenaient à conduire leurs troupes jusqu'à la Grande Muraille. Ils s'assuraient ainsi un gage et créaient une situation de fait dont

les pourparlers futurs tiendront compte. A Genève, on pouvait discuter comme l'on voudrait : autant en emporte le vent.

Des conditions analogues ont dicté la marche sur Shanghaï. Prétexte : la campagne anti-japonaise, le boycottage, certains bonzes molestés, et même un article de journal « injurieux pour la famille impériale »! But réel : frapper un grand coup, atteindre la Chine au point vital, et la paralyser définitivement. Croirons-nous, avec tel rédacteur des *Basler Nachrichten*, que l'on voulait aller plus loin, occuper Nankin, y loger un gouvernement-fantôme qu'on présenterait aux Européens comme le seul légitime et qui s'accommoderait d'une tutelle nippone? Le ministère chinois aurait déjoué ces plans en se retirant à Loyang, tout comme sa résistance armée, plus efficace qu'on ne l'eût cru, met le Japon en garde contre les périls d'une aventure démesurée. Mais il reste à l'envahisseur une monnaie d'échange, et l'on voit se dessiner la manœuvre qui consiste à lâcher cette nouvelle entreprise moyennant carte blanche en Mandchourie.

Elle peut fort bien réussir. Le Japon, d'une part, semble décidé à poursuivre jusqu'au bout ses avantages. Rien ne l'a fait fléchir. Le blâme-t-on, il sourit, maintient son droit, et continue. Au besoin, dit-il, il quitterait Genève. Malgré toutes les promesses, ses initiatives se développent chaque jour. Après Moukden, Tsitsikar ; après Tsitsikar, Tchin-Tchéou ; après Tchin-Tchéou, Shanghaï. Seules des élections fatales au parti militaire auraient pu modifier cette situation. Mais on s'est chargé de les empêcher. En 1930, Hamaguchi, chef des modérés, succombait aux coups d'un jeune fanatique ; en 1932, c'est le tour de son successeur, le courageux vicomte Inouyé. Et nos journaux, si prompts à se déchaîner contre la Chine, n'ont pas un mot de blâme pour ces crimes terroristes...

Car les puissances, d'autre part, semblent résolues à ne point intervenir. Elles ont trop peur de se brûler les doigts. L'Amérique seule veille sur cette fille spirituelle qu'est la

Chine, et seule elle y possède de gros intérêts. L'Angleterre fera quelquefois la grosse voix pour satisfaire ses Dominions, mais elle a trop de soucis pour leur en ajouter un délibérément. La France aussi. Leurs ambassadeurs peuvent bien s'unir pour adresser à Tokyo des notes comminatoires : ces protestations resteront platoniques, et jamais l'absence d'une gendarmerie internationale ne s'est fait sentir plus cruellement.

Dire à la Chine : « Nous n'y pouvons rien ; le Japon est le plus fort, il nous faut enregistrer les situations acquises », cela signifie presque : « Faites de même, et nous vous soutiendrons. » Ainsi l'ont interprété les Chinois. Désabusés de la justice internationale, ils se sont vengés eux-mêmes. Leurs colères n'ont pu déterminer leur gouvernement à déclarer la guerre (quoi qu'en ait dit une fausse nouvelle où certains journaux voyaient un chantage chinois alors qu'elle tendait visiblement à discréditer la Chine) ; mais ils répondent aux canons par les canons. Et comme ils se sont battus mieux qu'on ne le supposait, comme ils ont tenu en échec l'assaillant, immédiatement des sympathies imprévues leur sont revenues. Exemple déplorable : le vainqueur aura-t-il donc toujours raison ? Et les puissances qui se vantent de « porter le fardeau de l'homme blanc » n'interviendront-elles jamais que pour défendre leurs propres intérêts ?

Aujourd'hui un armistice (théoriquement) est signé ; l'on entrevoit un accord possible. La résistance de leurs adversaires a quelque peu dégrisé les Japonais. Aussi bien, même s'ils arrivaient à leurs fins, comment empêcheraient-ils la Chine de préparer une revanche ? Ils doivent y réfléchir ; ils doivent comparer leur situation précaire avec la force qu'ils tireraient d'une alliance extrême-orientale ; si vraiment ils ne désirent que le maintien de l'ordre, comment ne s'apercevraient-ils pas vite qu'ils font fausse route, et que leur but requiert d'autres moyens ?

AUGUSTE VIATTE.

La vie des journaux

La récente apparition du quotidien *L'aube* était un fait à la fois imprévu et attendu. Imprévu, parce que les perpétuelles hésitations où se débattent ceux qui pourraient agir ne le laissaient pas espérer. Attendu, parce qu'il y a une clientèle nombreuse dans les milieux catholiques qui n'a pas son journal, et qu'on pouvait bien penser qu'enfin quelqu'un se déciderait à le lui donner.

L'initiative a été prise par MM. Francisque Gay et Gaston Tessier. La vocation de directeur de journal est de celles auxquelles on doit répondre pleinement quand on l'a ressentie. Et, dans ce cas, on peut considérer comme prouvé que l'énergie et la volonté sont les plus indispensables des moyens. L'argent même ne vient qu'après, l'argent qui est nécessaire et qui pourtant n'a de vertu que par celui qui le manie. Parce qu'il y avait surtout de l'argent et pas assez autre chose, que de grandes initiatives ont échoué!

L'aube se présente sous des dehors modestes et prudents. Elle veut n'être d'abord qu'un journal d'essai, pour les quatre mois qui vont aller jusqu'aux élections. Non point qu'elle doive être un journal électoral, alors qu'au contraire elle déclare se désintéresser le plus possible des candidatures, mais parce que cette durée de quatre mois constitue une période bien délimitée dans laquelle le nouveau journal essaiera ses moyens.

La nuance est assez difficile à saisir pour les gens inattentifs. Un journal qui paraît dans la période électorale et n'est pas consacré aux élections semble un paradoxe. Cette légère difficulté écartera des lecteurs, mais dans sa période d'essai *L'aube* a évidemment besoin d'être surtout soutenue par une élite de lecteurs plus capable de réflexion que le commun.

L'aube n'aura que quatre pages, et seulement du format de *L'Œuvre*. Parce qu'elle sera un journal d'éditeur, ses frais d'administration seront réduits au minimum. Enfin pour éviter le bouillonnage et les frais de messageries très élevés, elle se vendra très peu dans les kiosques et sera surtout un journal d'abonnés.

Cette prudence limite la portée de l'effort accompli, mais elle en assure la réalisation. C'est en procédant ainsi que MM. Francisque Gay et Gaston Tessier peuvent partir sans capital initial, avec 300.000 francs qu'ils demandent à une souscription volontaire et dix mille abonnements qu'ils espèrent recueillir. Une telle tentative est assurément très audacieuse. Le besoin qu'on a d'un journal nouveau permet d'escompter sa réussite, au moins pour la durée de la première tentative. Ce que sera le journal, et quelques éléments assez multiples, décideront sur sa plus longue vie.

L'aube ne se présente d'ailleurs pas comme le journal d'apostolat catholique dont beaucoup rêvaient, et qu'on aurait vu se tenant bien au centre, attaché rigoureusement bien entendu à tout ce qui est de foi et traitant libéralement toutes les opinions libres, soulignant l'actualité du trait de la pensée chrétienne sans prendre réellement parti pour autre chose que pour l'essentiel. Un tel journal, fort réalisable aussi, serait assez difficile à faire et aurait à subir les reproches de bien des cœurs zélés. S'il est trop officieusement religieux, il doit prendre garde, ou de compromettre l'Église, ou d'être trop terne à force de prudence.

Soit pour éviter ces écueils, soit pour d'autres raisons, *L'aube* se place délibérément sur le terrain civique et social. On peut en penser ce que l'on veut, mais ses fondateurs agissent évidemment dans la plénitude de leur liberté, laissant celle de créer des organes différents à qui le jugerait possible. En fait, c'est surtout sur le terrain choisi par *L'aube* que les catholiques manquent de journal, au moins le matin. (Car, pour le soir, il y a *la Croix*). Sans vouloir ici pénétrer dans le domaine des idées et en restant bien dans l'objet de notre chronique, nous pouvons dire que depuis la guerre les nécessités internationales ont posé des questions auxquelles on peut moins que jadis demeurer indifférent; il a fallu se préoccuper d'abord des relations internationales, trop négligées par les Français et spécialement par les catholiques; on a dû se créer une opinion sur la Société des Nations; l'esprit de paix a pris des formes plus ou moins actives.

Dans toutes ces questions, les quotidiens qui par ailleurs eflétaient de quelque manière l'esprit ou les tendances ou les spirations des catholiques n'ont pas fait le pas en avant ju'exigeaient les circonstances; ils n'ont pas élargi le com- as; délibérément ou par habitude, ils ont gardé pour juger es événements d'aujourd'hui à peu près toutes leurs vues l'avant-guerre.

On conçoit que les catholiques, qui par leur activité dans es différents groupements ou les grandes associations ont encontré les réalités nouvelles et en ont évalué les difficul- és, souhaitent un organe où leur pensée s'exprimerait et où actualité serait suivie en fonction de cette orientation. Nous vions en 1910 cinq ou six journaux catholiques, dont les uances sont, pour quelques-unes, évidemment périmées. On ne peut s'étonner que d'une chose : c'est que d'autres ournaux reflétant les préoccupations présentes ne soient pas ncore nés. *L'aube* est en retard, et le principal obstacle à sa éussite est peut-être que les idées ont mûri trop vite et se ont exacerbées chez quelques-uns tandis qu'elles restaient bscures et inconscientes chez beaucoup d'autres. Sans doute aura-t-il dans la prudence et le bon sens un terrain de ren- ontre.

Les questions internationales menacent d'être longtemps l'ordre du jour, mais il n'y a pas que cela. Le point de vue ocial est aussi fort négligé ou incompris de nos journaux. e regretté Charles Viennet, qui fut secrétaire général du yndicat des Employés, s'excusait un jour de lire *L'Humanité* alors celle de Jaurès) : « C'est le seul journal, disait-il, où on expose les points de vue des ouvriers. » *L'Humanité* est ujourd'hui plus mal faite, mais les autres journaux ne se ont pas améliorés. L'entente des classes exige pourtant que on se connaisse.

Sans donc avoir dans cette rubrique à porter un jugement ur le programme même de *L'aube*, nous ne pouvons donc ue saluer sympathiquement dans son effort initial cette ini- iative hardie.

Ce ne fut pas même un événement, mais il faut le noter :

M. Coty a mis à quinze centimes ses deux *Ami du peuple* : j'espère qu'on ne nous imputera pas à crime de le commenter. On croyait n'avoir marqué ici aucune hostilité systématique pour les journaux de M. Coty : tout en faisant les réserves qui s'imposaient, on a même marqué l'utilité de son effort contre le communisme. Mais les amis de M. Coty ont l'épiderme si sensible que l'écho même de ce qui se passe autour de leur patron les heurte. On voudrait pourtant ne point faire de peine aux gens de bonne volonté, où qu'ils soient, car tout effort bien dirigé est respectable.

Mais enfin, on est obligé de dire que si M. Coty a bien agi financièrement en relevant le prix de ses journaux populaires, le bénéfice moral n'a pas été en parallèle. Alors que le prix du papier, les salaires des typos ont diminué, et que d'autre part nombre de modestes lecteurs subissent le chômage, cette augmentation de prix ne pouvait être la bienvenue. En province, le prix passe à 20 centimes, et la différence devient donc très faible avec les autres quotidiens. Il se pourrait d'ailleurs qu'après la crise tous les journaux se missent à vingt centimes. Ce serait alors la fin logique d'une querelle dont les effets subsistent alors que les causes sont apaisées.

A prix égal, on ne voit pas d'ailleurs pourquoi les *Ami du peuple* ne garderaient pas la clientèle qui subsistera alors, si l'on consentait les mêmes efforts de rédaction qu'au début. Evidemment, il ne serait pas recommandable que les journaux de M. Coty continuassent à imprimer de longs factums en caractères d'affiches, parfaitement illisibles. Est-ce parce que, en contraste, les affiches de *L'Ami du peuple* ne sont que de longs articles de journaux? La compensation ne s'établit pas.

Lectures du soir se présente surtout comme un journal littéraire. Il paraît toutes les semaines, sur seize pages, et ne coûte que cinquante centimes. C'est une sorte de supplément du journal *Le Soir*, qui a appuyé son lancement. Il est flanqué d'une librairie où l'on utilise habilement les ouvrages en solde, aussi bien pour la vente à un extrême bon marché que pour les primes. Comme *Lectures du soir* contient des

textes intéressants et vivants, il a atteint, en moins de six mois, dix mille abonnés, auxquels on demande une intense propagande. Sous les préoccupations littéraires, *Lectures du soir* avoue d'ailleurs un but : « Ce que nous voulons faire, y lit-on, c'est la transformation des esprits ». On évoque une page de Renan, en soulignant cette phrase : « La foi qu'on a eue ne doit pas être une chaîne. »

Prévenu que l'on est ainsi, on ne s'étonnera pas d'y voir M. Victor Margueritte surenchérir encore sur ses thèses de *La garçonne* ni d'autres choses du même goût. Et pourtant l'on sera presque surpris de la virulence de certains articles violemment anticléricaux. Ainsi, par exemple, M. Roland Gagey intitule un de ses articles : « *Le chantage ecclésiastique* ». Il y combat, avec des documents qui remontent à 1876 et des citations choisies d'un traité de morale, le régime scolaire jusqu'à présent maintenu en Alsace. M. Gagey va loin : « L'Alsace-Lorraine cléricale, écrit-il, nous en ferions volontiers cadeau à l'Allemagne, avec sa belle morale qu'on a pu lire plus haut. » Heureusement qu'il y a l'Alsace-Lorraine (je croyais cette expression abolie?) libre-penseuse, juive, protestante, pour retenir la générosité de ce M. Gagey. Mais peut-on comprendre la violence de cette haine, surgissant sous les fleurs d'un journal littéraire?

Voici une tentative curieuse. C'est une revue mensuelle publiée en forme de journal et qui s'intitule *Le Travail et les Travailleurs*. Le directeur est Albert Crémieux, qui a quitté assez bruyamment les milieux révolutionnaires et a publié quelques volumes où il y a des observations précises et savoureuses sur la vie des ouvriers (c'est autrement vrai, en profondeur, que les reportages de M. Jacques Valdour). La revue se présente sans parrains, tout en déclarant qu'elle n'eût pu choisir que Jaurès. Il manque au mouvement ouvrier d'aujourd'hui, dit-on dans l'article liminaire, le grand souffle idéaliste qui s'est éteint avec Jaurès : « le mouvement ouvrier, après avoir été une grande fraternité, une grande amitié, est en proie aux luttes les plus stériles. Nous voulons espérer qu'un jour proche les militants ouvriers des diverses tendances cesseront de s'injurier furieusement ».

Après cette déclaration, le journal s'oriente délibérément vers les travailleurs eux-mêmes plutôt que vers les hommes de partis. Il est peu fait pour ceux qu'intéressent les discussions sur les formes du syndicalisme ou du socialisme et leurs disciplines. C'est en quoi on le trouve nouveau. Il propose au chômage, sinon à la crise, une réforme concrète, bien que difficilement réalisable : la journée de sept heures et cinq jours par semaine. A côté de cela, on trouve surtout traitées les questions de métier, ce qui paraîtra hérétique aux socialistes. Une chronique traite du droit ouvrier ; d'autres parlent de petits travaux à faire à la maison. Les arts et les lettres ont une part intéressante. Le côté populaire est accentué par des concours, dont un au moins a des données un peu grosses : quel est le meilleur, ou le plus mauvais, et le moins fatigant, demande-t-on, de 25 métiers déterminés dans lesquels il y a ceux d'officier, boxeur, député, écrivain, sacristain, et prêtre (!).

En bref, ce journal est orienté directement vers le travailleur en tant qu'ouvrier et en tant qu'homme, en recherchant tout ce qui peut l'intéresser, questions sociales et autres, questions de métier, emploi des loisirs. Un semblable journal, largement ouvert, peut trouver sa clientèle. Nous aurions dû, nous catholiques, créer un journal de ce genre, qui eût ajouté aux questions pratiques notre idéal de foi.

A défaut de cette initiative, en voici une toute modeste et grandement louable. Un petit mensuel a paru, qui s'intitule *Choisir*. Il est, pour l'instant, surtout destiné à la région parisienne, et est publié sous les auspices de la Centrale de Collaboration Catholique (65 *bis*, rue du Rocher), dont l'animateur dévoué et combien heureux en ses résultats est M. le chanoine Reymond. *Choisir* se propose de guider les familles dans le choix de leurs divertissements. Cinéma, Théâtre, Radio, Phono, Expositions, ont des rubriques suivies, conçues d'un point de vue positif. C'est-à-dire qu'on y fait moins l'énumération et l'analyse de ce qui est mauvais qu'on n'indique ce qui est bon et acceptable. *Choisir* doit rendre au point de vue catholique et surtout au point de vue familial

out court de très grands services. Si pratique qu'elle soit, a revue n'en donne pas moins des pages qui seraient à leur ise dans les publications les mieux cotées : Lisez dans le 1° de février « L'éloge de la pudeur », par Maurice Brillant; t, pendant que vous y serez, une critique en vers de cer- aine pièce de Maurice Rostand, par Pierre Dumaine. Ces onnes plumes attachées à un bon travail font plaisir.

Un beau titre pour finir. Une revue gentiment présentée 'appelle *La pêche indépendante*. On y étudie l'art de taquiner e goujon. Qui savait les pêcheurs si avides de n'être point lominés? Le vieux Marmier, il est vrai, revendiquait cette ndépendance, quand, prenant le prétexte de pêcher à la igne pour se livrer à sa passion de lecture, il répondait à un aysan assez obligeant pour lui indiquer où se trouve du oisson : — Merci, mon ami, mais ça me gênerait!

FOLLICULUS.

Force et misère du socialisme

M. Georges Coquelle-Viance a donné ici même (1) une ntéressante étude sur « Travail et Salaire », où il dégageait « la leçon de l'Encyclique *Quadragesimo anno* sur cette ques- ion. Nous retrouvons cette réponse aux doctrines socialistes sur la rémunération du travail dans un livre récent : *Force et misère du socialisme*, le second de la Bibliothèque d'études catholiques et sociales, dont nous avons, le mois dernier, salué l'apparition (2).

L'auteur présente, en de brefs portraits, les principaux doctrinaires pré-socialistes et socialistes : Owen, Saint-Simon, Proudhon et Karl Marx. Cet exposé rapide, mais aussi objectif que possible, des doctrines de Karl Marx, et cette observation loyale que « sa critique du régime [capita- liste] a été confirmée en bien des points », nous invitent à écouter en M. Viance un juge sans passion. Il nous dit que

(1) Voir *La Vie Intellectuelle*, 10 décembre 1931, pp. 444 et suiv.
(2) *Force et misère du socialisme*, par Georges Viance. — Bibliothè- que d'études catholiques et sociales. Flammarion, 1932.

cet initiateur tenait au peuple le langage qu'il pouvait le mieux entendre « dans le silence des forces de réaction possibles, décapitées par le libéralisme. Au vrai le succès du marxisme n'a été possible alors que par la carence des catholiques endormis... ». Avec la même franchise, l'auteur critique sévèrement les essais de gouvernement socialiste, porte une appréciation sur le mouvement socialiste en France à l'heure actuelle, et fait une étude intéressante des idées de M. Marcel Déat, le philosophe du socialisme français, et de M. Henri de Man : mais ici nous sommes déjà « au-delà du marxisme ».

Dans la philosophie du socialisme, tout est jugé dans la lumière catholique : matérialisme, scientisme, métaphysique, théories sur la propriété, la famille, la justice. C'est la critique d'un adversaire loyal, qui reconnaît la force du socialisme, car « Juger, même durement, le socialisme, n'implique pas la méconnaissance de sa force, ni des services qu'il a rendus. Nous laissons ces partis-pris sans nuances aux partisans, et nous n'éprouvons aucune hésitation à reconnaître au socialisme du siècle passé plus de générosité, un souci plus humain et plus haut des classes pauvres, qu'aux libéraux égoïstes. »

Dans l'étude de « L'Ordre économique et l'État », continue le jugement sur le socialisme, mais M. Viance souligne aussi la force et dénonce la misère du libéralisme économique. Puisse sa collection nous donner un jour un bel exposé et une saine critique de la « noble et vieille école de l'économie libérale » dont l'influence néfaste s'exerce encore sur tant d'âmes catholiques. Avec quelle tristesse nous entendions ces jours derniers un de ses représentants les plus respectés ne reconnaître à l'État le droit d'intervenir en cas de chômage que pour empêcher les ouvriers de mourir de faim !

A lui et à d'autres, la « Bibliothèque d'études catholiques et sociales » dira qu'on ne peut constituer ainsi « La Cité des Personnes humaines ». Il faut rechercher d'abord et pour tous « le minimum de biens requis à l'exercice de la vertu » — c'est la condamnation du libéralisme —, mais se souvenir que « Tous les biens de la terre sont au-dessous de l'âme humaine » et que l'homme ne vit pas seulement de pain — c'est la misère du socialisme de ne l'avoir pas compris.

A.-J. Faidherbe, O. P.

LES LETTRES ET L'HISTOIRE

P. JOURDA. *L'Heptaméron et la Société du XVI^e siècle.*

Il y a, dans le recueil de Marguerite d'Angoulême, où souvent l'on ne voit qu'une imitation de Boccace, une large part de réalisme historique : personnages authentiques, histoires « arrivées », détails exacts, c'est toute la vie du XVI^e siècle que déroule l'*Heptaméron*. Et, plus profondément encore, le souci de vérité dans la peinture des mœurs et des caractères annonce déjà le classicisme.

LES PHILALÈTHES. *Le déshonneur de la N.R.F.*

JACQUES MADAULE. *La querelle de la culture.*

Pour atteindre l'unique Réalité, la culture dont nous sommes héritiers est-elle une aide précieuse, ou bien faut-il la rejeter comme une gêne?

C'est le thème de la curieuse *Correspondance* qu'échangèrent, *d'un coin à l'autre* de leur chambre de convalescents, V. Ivanov et M.O. Gerschenson.

EDOUARD TROGAN. *Zita, princesse de la paix.*

— — *Charles I^er.*

Histoires d'un passé récent, œuvres de justice, qui font lever un monde de pensées, de sympathies émues, — et de légitimes colères.

L'Heptaméron et la Société du XVI^e siècle

L'une des principales occupations de Marguerite d'Angoulême, durant son long séjour en Navarre, en 1542-1543, fut la rédaction d'un recueil de contes à l'imitation de Boccace. Il est possible qu'elle se soit amusée, avant 1542, à noter quelque récit en prose. Il est infiniment probable que c'est en 1542, tandis qu'elle voyait avancer la traduction du *Décaméron* entreprise avec son appui par son protégé Antoine Le Maçon, qu'elle conçut l'idée d'écrire, comme le conteur florentin, cent nouvelles en prose. Il est sûr qu'elle rédige en 1546 le prologue qui devait servir d'introduction au livre, qu'elle écrivait encore en 1548 quelques-unes des nouvelles qui se trouvent à la fin du recueil, et que la plume lui tomba des mains à l'heure de sa mort seulement avant qu'elle eût parfait le travail qu'elle s'était fixé.

La Reine, dans le prologue qui sert de préface au recueil, a nettement marqué son intention d'écrire un livre qui fût comme un *Décaméron* français. Elle n'indiquait pas moins nettement son désir de « n'escripre nulle nouvelle qui ne soit véritable histoire ». Ce double désir, l'a-t-elle réalisé? Peu s'en faut qu'elle n'ait mené à bien son ouvrage : avec le prologue, elle a rédigé soixante et

douze nouvelles qu'elle a présentées « à la manière de Boccace ». Quelques années de plus lui auraient de toute évidence permis d'en écrire cent. A-t-elle été toujours originale? nous voulons dire : n'a-t-elle jamais emprunté à l'un de ses nombreux devanciers le thème d'un de ses récits? C'est une autre affaire.

Il n'est pas question de laver la mémoire de la Reine d'une accusation de plagiat : on ignorait, au XVI^e siècle, nos scrupules; chacun prenait son bien où il le trouvait, Rabelais chez Merlin Coccaie ou dans les Fabliaux autant que chez les érudits, Ronsard chez Pindare, Horace, Pétrarque ou Marulle, Montaigne un peu partout, et personne ne songeait à le leur reprocher. Il ne s'agit pas de prouver que la Reine n'a pas copié : elle eût pu fort bien piller les novellieri d'Italie, son œuvre n'en eût pas moins été intéressante. Il faut bien plutôt montrer que ce n'est pas le récit en soi qui l'intéresse, le lent déroulement d'une aventure romanesque, le piquant d'un imbroglio touffu ou d'une anecdote gaillarde, mais leur signification morale; et, pour qu'un récit ait un sens moral, il faut qu'il soit vrai ou vraisemblable, qu'il présente, selon le mot de P. Bourget, un caractère de crédibilité. C'est pour garder à ses nouvelles ce caractère de crédibilité que la Reine s'est attachée à ne pas puiser au fonds commun, à ne pas traduire de l'italien ou emprunter aux fabliaux les récits usés à force d'être répétés et de la sorte dépouillés de leur vraisemblance. De là dans son livre l'abondance des « choses vues », des faits divers qui alimentent aujourd'hui la chronique quotidienne, des anecdotes de cour dont elle a pu être le témoin attentif, tour à tour ému ou amusé.

A-t-elle réussi dans son entreprise? Les avis sont partagés. Quelques érudits, avec une audace parfois exagérée,

ont signalé maintes sources de l'*Heptaméron* : récits ou dissertations morales n'auraient, d'après eux, rien d'original. En fait, il est certain que la Reine a pu avoir connaissance d'une grande part de la littérature narrative antérieure à 1500. Elle a lu Boccace et le Pogge, les *Cent Nouvelles* et les fabliaux. Mais elle n'a pas lu tout ce que l'on croit, pour la raison bien simple que nombre d'œuvres aujourd'hui connues ne l'étaient pas en 1530, restant encore manuscrites au fond de bibliothèques inexplorées. Que si l'on découvre des traits de ressemblance entre un récit de l'*Heptaméron* et telle nouvelle de Morlini ou de Sacchetti, de Nicolas de Troyes ou de Philippe de Vigneulles, s'agit-il là d'un emprunt? Nous en doutons. Entourée comme elle l'était de lettrés férus de la tradition gauloise, un Marot, un Des Périers (auteur lui-même de contes issus des fabliaux) ou d'Italiens comme Alamanni ou Bernardo Tasso, qui étaient au courant de son projet, la Reine n'a-t-elle pu entendre les uns ou les autres conter à son intention, en les donnant pour vraies, des anecdotes lues par eux en un recueil inédit? Et n'a-t-elle pu croire de telles histoires authentiques? Nous avons, ailleurs, développé les discussions critiques que soulève ce problème, nous n'en donnons ici que les conclusions.

Est-il utile de rappeler que le cadre où s'insèrent les récits de l'*Heptaméron* s'inspire du cadre choisi par Boccace? Comme les dix Florentins du *Décaméron*, chassés par la peste des bords de l'Arno, et réfugiés à la villa Palmieri, décident, pour occuper leurs loisirs forcés, de conter chacun pendant dix jours une nouvelle, dix personnages, — qui sont Marguerite elle-même, sa mère, son mari, ses familiers, — se trouvent réunis, par suite d'un orage qui leur coupe la route à leur retour de Cauterets, dans l'abbaye de N.-D. de Serrance; là, pour chasser l'ennui,

Ils se réunissent chaque jour et débitent chacun une anecdote, — ceci pendant dix jours, délai nécessaire pour qu'ils puissent reprendre leur chemin. Inutile dès lors de penser aux novellieri qui avaient eux-mêmes imité Boccace en le modifiant : la princesse ne doit rien à Ser Giovanni Fiorentino non plus qu'à Angelo Firenzuola, à Sabadino degli Arienti ou au Lasca. Quant à ce qu'elle emprunte à Boccace, ce n'est pas le cadre, le décor, l'anecdote initiale de son recueil, c'est seulement l'idée de ce cadre : décor et anecdote sont tout différents.

Il est facile de déceler des traits de ressemblance entre les récits de la Reine et ceux de ses devanciers. On a indiqué des rapprochements multiples : ils ne semblent pas probants. S'il est un livre auquel plus qu'en tout autre elle aurait pu puiser, c'est bien le *Décaméron*. Or il n'est pas un de ses contes qui s'inspire, directement ou non, de Boccace. C'est, dira-t-on, qu'il aurait été facile de voir qu'elle mentait à sa promesse de ne rapporter rien que de vrai. Mais elle aurait pu s'inspirer des successeurs de Boccace, Sacchetti, Sermini, Morlini, Straparole, d'autres encore : or elle ne *traduit* pas un de leurs récits, et les ressemblances de détail s'expliquent facilement : il s'agit là toujours d'éléments appartenant à la tradition orale et que l'on retrouve dans nos fabliaux ; on a le droit d'admettre que c'est à la même tradition que la Reine les a empruntés. Une comparaison impartiale des textes ne permet pas de conclure à une imitation.

On aboutit à même conclusion après examen de l'œuvre manuscrite ou imprimée des conteurs français. Sans doute telle page de l'*Heptaméron* rapporte une anecdote usée et que l'on retrouve dans tel recueil médiéval, la *Discipline de clergie*, par exemple, ou le *Violier des histoires romaines* ; la 8^e nouvelle n'est que la reprise d'un fabliau connu :

le Meunier d'Arleux; on retrouve ailleurs un écho des *Cent Nouvelles Nouvelles* ou du *Grand Parangon des Nouvelles Nouvelles* : il s'agit là d'anecdotes passées en quelque sorte à l'état de faits historiques et qui avaient, aux yeux de nos ancêtres, le même caractère de vraisemblance qu'ont pour nous, toutes proportions gardées, certaines « histoires marseillaises ». En réalité une seule nouvelle est ouvertement imitée, et la princesse ne le dissimule pas : c'est la 70e, l'histoire tragique de la dame du Verger; cinq ou six seulement *semblent* s'inspirer de textes antérieurs. Et c'est peu. Si l'on tient à affirmer que la Reine puise au fonds commun des conteurs, il faut admettre que c'est par la voie de la tradition orale et il est bien difficile de rien préciser à cet égard. On hésite à le faire quand on voit, par ailleurs, Marguerite rapporter des faits dont elle a été le témoin ou l'acteur, et quand il semble, à tant de pages, voir la Reine sur les terrasses de Blois, en une chambre du Louvre ou de Saint-Germain, écouter son frère, sa fille, ses familiers, Antoine Héroët, Lorenzo de Médicis, Mlle de Rohan, Jean de La Barre, un voyageur comme Robertval, qui lui content leurs aventures.

Que des influences livresques aient présidé à la naissance de l'*Heptaméron*, nous en doutons. Ce que la Reine doit à ses devanciers, elle le doit au seul Boccace, et c'est, avec le cadre du récit, un esprit et une technique nouveaux, des modèles dont elle s'inspire sans les traduire. L'étude du *Décaméron* lui a appris que la peinture brutale ou gaillarde de l'amour gaulois devait céder le pas à l'analyse psychologique de la passion, — car l'amour n'est pas simple amusette, mais passion souvent tragique et sanglante, — que les âmes de ses héros, pour incarner des types assez généraux et des vices humains, n'en devaient pas moins garder une vivante individualité et

'être plus de vagues silhouettes au profil connu, qu'un vre pour être captivant ne doit pas être monotone, mais nir le tragique et le comique, que l'intérêt d'un récit nfin n'est pas concentré dans son dénouement, mais ans son développement.

Mais elle n'est pas esclave de ses lectures : là où Boccace cherchait à plaire, elle voudra instruire. Elle substitue aux descriptions où le conteur toscan évoquait, au on des guitares, au murmure des jets d'eau, les cyprès de Settignano, le couvent de Fiesole, et, s'estompant dans la rume de l'Arno, le clocher du Bargello, le Dôme, le campanile de Sainte-Marie Nouvelle où tintent des glas, es causeries qui présagent celles de la chambre bleue : lle dessine, dans les devisants, d'irréelles mais divinatries esquisses des Montausier, des Voiture et des Julie 'Angennes. Par là, peut-être inconsciemment, elle préide à l'âge classique, allant, d'instinct, dans la direction ù s'engageront Mme de La Fayette et Racine, Corneille t La Bruyère : l'œuvre n'a de portée, à ses yeux, que si lle est un enseignement. Ce dessein d'instruire et de noraliser explique en partie le soin mis par la Reine à ne onter, selon la formule de Taine, que de « petits faits rais ».

*
* *

Il y en a, dans l'*Heptaméron,* plus qu'on ne le croit 'habitude. Les dix personnages qui, tour à tour, prenent la parole pour dérouler leurs récits cachent à peine a Reine même, ses parents et ses amis. Parlamente, qui ime disserter longuement, c'est Marguerite en personne, ui avoue ainsi son faible; le nom d'Osile dissimule ouise de Savoie, celui d'Hircan — il n'est que l'ana-

gramme de son prénom gascon : Henric, — le roi de Navarre, celui de Dagoucin, Nicolas Dangu, évêque de Séez. Ainsi des autres, et voici que les devisants nous sont connus et prennent figure vivante : il y a parmi eux le sage M. de Burye et le brave Carbon de Montpezat, il y a François de Bourdeilles et sa femme, Anne de Vivonne, parents de Brantôme, et Mme de Fimarcon et la baillive de Caen, tout le cercle de Nérac et de Pau, à un personnage près, puisque, en 1542, Louise de Savoie est morte depuis dix ans. Nous avons le droit de croire que ces pseudonymes étaient aussi clairs en 1545 que le furent cent ans plus tard ceux dont usèrent, pour dessiner le portrait de leurs amis, La Rochefoucauld et La Bruyère. Or mettre en scène de la sorte des personnages vivants et connus, n'était-ce pas marquer son dessein de ne rien dire que de vrai ?

Ce désir on le trouve encore dans le soin mis par la Reine à faire usage de ses souvenirs. Et que l'on ne voie pas ici le procédé commode des romanciers contemporains qui cherchent, en usant du « je », à forcer la croyance du lecteur. Marguerite cite des faits précis et vrais : non contente de glisser son nom ou celui des siens dans nombre de ses récits, elle parle d'elle, à plus d'une reprise, et dans les termes les plus explicites ; elle rappelle la part qu'elle prit à la réhabilitation d'une nonne injustement soupçonnée, par exemple, ou rapporte une conversation qu'elle eut à Lyon avec une religieuse coupable. Ces indications, et combien d'autres ! glissées dans ses récits servent à les authentiquer.

Ne tenons pas compte de formules qui peuvent n'être que des formules. Combien de fois l'un des devisants déclare-t-il : « Si ne diray rien que pure vérité ! » On peut ne voir là qu'une précaution destinée à duper le

lecteur. Il faut bien convenir qu'il y a, dans l'*Heptaméron*, une large part de réalisme historique. Laissons de côté le prologue qui semble, cependant, calqué sur la réalité et fait du souvenir des séjours de la princesse à Cauterets. Que de nouvelles simplement empruntées au train quotidien de l'existence ! Voici Mme de Saint-Aignan qui fait assassiner son amant d'accord avec son mari : des lettres de rémission signées par François I^er prouvent jusque dans le détail l'exactitude de ce récit. Discrètement, la princesse conte l'audacieux assaut que tenta sur une dame de haut rang un trop galant seigneur, et Brantôme nous apprend qu'il s'agit de Bonnivet et de Marguerite même, alors duchesse d'Alençon. Des érudits italiens ont pu voir dans la 12^e nouvelle, qui rapporte comment Lorenzaccio tua Alexandre de Médicis, un document sûr, comparable aux récits d'historiens contemporains du meurtre, aussi exact que les données fournies par Varchi. Deux nouvelles, la 21^e et la 40^e, sont la transcription à peine romancée, à peine déguisée aussi, — l'héroïne de l'une et le héros de l'autre portent les pseudonymes transparents de Rolandine (Rohan) et de comte de Jossebelin (Josselin), — de drames intimes survenus dans la maison de Rohan et dont les historiens de cette famille sont garants. Vraies encore les nouvelles où sont racontés les amours de François I^er et de la petite Françoise ou de Mme Disomme, comme celle où on le voit déjouer par sa loyauté la trahison du Comte de Furstemberg. On ne peut croire inventée cette nouvelle où, avec un luxe de noms propres et de précisions qui s'explique, nous est narrée la triste aventure de Marie Héroët, propre sœur du poète de la *Parfaicte Amye* : la Reine aurait-elle pu attribuer si scabreuse histoire à une personne connue ? Les précisions de temps, de lieu, de nom ne sont là que pour

servir de preuves. Brantôme garantit la véracité des aventures prêtées à Gabriel d'Albret et à La Chastaigneraie : ce dernier conte, dit-il, n'est « déguisé » que « pour le cacher mieux », — et nous voici au fait des petits scandales de cour tels qu'en rapporteront Tallement, Bussy-Rabutin ou Saint-Simon. Les pseudonymes d'Astillon, Valnebon et Durassier cachent à peine les noms de Jacques de Chastillon, Germain de Bonneval et Galiot de Genouillac, seigneur d'Acier : on a dès lors tout lieu de croire vraie la 49e nouvelle. L'anecdote qui fait le sujet de la 67e et qui peint les souffrances de deux malheureux exilés dans une île du Labrador a été rapportée au géographe André Thevet par l'explorateur Robertval. N'est-ce pas de ce dernier même, à son retour du Canada, que la Reine a pu la recueillir? Et telle autre nouvelle, où sont mis en scène, au lendemain de leur mariage, Jeanne d'Albret et Antoine de Bourbon, peut-elle avoir été inventée?

Pourquoi faut-il que les mémoires du XVIe siècle soient muets sur la petite histoire? que Brantôme, si bavard pourtant, n'ait pas essayé de préciser les allusions de la Reine? ou que, la presse n'existant pas, nombre de faits divers, tel celui de la 1re nouvelle, connu seulement parce que de hauts personnages y furent impliqués, nous soient demeurés ignorés? Nombre de pages de l'*Heptaméron* (1) apparaîtraient ainsi comme de menus faits simplement romancés. Que l'on ne se laisse pas tromper au ton romanesque de certains contes, qui paraissent un peu conventionnels : l'ensemble du recueil semble sinon véridique au moins vraisemblable. Et ce romanesque même ne l'est

(1) Telle cette deuxième nouvelle où nous est montrée la vertueuse résistance d'une muletière d'Amboise qui préfère la mort au déshonneur.

pas autant qu'on le croit : les aventures d'Amadour n'ont rien d'impossible : il est prisonnier des Maures, mais saint Vincent de Paul et Regnard, cent et deux cents ans plus tard, ne le furent-ils pas aussi? Les galères de Khaireddin Barberousse écumaient encore, en 1530, les côtes de Provence et d'Espagne. Élisor attend vainement les faveurs de la Reine d'Espagne — mais Julie d'Angennes ne fit-elle pas languir Montausier? Ce souci de romancer l'existence, c'était un peu, au XVI^e siècle, une manière d'échapper à la banalité quotidienne de la vie, toute comparable à l'internationalisme intellectuel d'un Paul Morand ou d'un Valéry Larbaud.

Mais l'exactitude historique de l'*Heptaméron* n'est pas seulement dans la vérité des histoires, elle est encore dans celle des détails et dans la peinture des mœurs.

***

Ne faisons pas, de la Reine, la devancière des romanciers réalistes : elle est très loin de la méthode d'un Maupassant. Il n'empêche qu'elle a pressenti certains des caractères du réalisme : pour donner plus de vraisemblance à ses récits, elle n'a pas ménagé dans leur développement les indications capables de faire admettre leur vérité.

Chaque fois qu'elle le peut, elle situe avec précision le lieu où se passe l'anecdote, et les devisants font ainsi le tour du royaume, d'Alençon en Navarre, de Niort à Autun, de Grenoble à Sedan, parfois même passent les frontières et les mers. Ces indications de lieu, il est vrai, ne sont jamais accompagnées de descriptions : le paysage intéresse peu la Reine, déjà classique. C'est aux hommes que va son attention : les landes bretonnes ou les vallées

pyrénéennes, le tumulte parisien ou la douceur angevine, s'ils la touchent, ne lui semblent pas mériter d'être décrits.

Ce décor géographique est donc bien vague. Plus précis semble le décor historique : toujours pour donner à son livre un air de vérité, la Reine n'a pas hésité à mettre en scène, même de façon fugitive, à peu près toute la cour de France, à faire allusion à maints faits connus de ses contemporains. Rois et princes, hauts fonctionnaires et bourgeois, prélats et capitaines se rencontrent dans l'*Heptaméron* comme à Blois ou Fontainebleau : Charles VIII, Louis XII, Anne de Bretagne, le comte d'Angoulême, Louise de Savoie, Marguerite de France, la duchesse de Montpensier, Bonnivet, le comte de Furstemberg, le duc d'Urbin, Alexandre et Lorenzo de Médicis, Bonvalot, ambassadeur de Charles-Quint, les chanceliers Brinon et Olivier, le prévôt Jean de La Barre, l'avocat Disomme, le peintre Jean Perréal, Georges et Marie Héroët, le spadassin Thomas Guérin, autant de personnages réels, héros ou témoins des anecdotes rapportées par la Reine, et dont les noms, cités dans le cours des récits, sont garants de leur vérité. Il serait facile d'allonger cette liste, comme d'indiquer en détail combien de courtes formules, allusions à des événements contemporains, — expéditions contre les Turcs, campagnes en Catalogne et en Roussillon, — ne sont éparses, çà et là, que pour ajouter à la vraisemblance.

On peut négliger ces menus détails. On ne peut pas ne pas reconnaître l'exactitude de la peinture des mœurs; c'est toute la vie du XVI^e^ siècle, dans son infinie variété, que peint l'*Heptaméron*. N'y cherchez pas de descriptions longues et précises, — la Reine ne peint le donjon des Rohan, le château de Bonnivet, ni la chambre de Mme Disomme, — non plus qu'un de ces inventaires auxquels nous ont habitués Balzac ou Flaubert : détails inu-

tiles aux yeux de la princesse qui les réduit au minimum, indiquant, d'un trait rapide, l'ameublement d'une pièce, le costume d'un personnage, mais seulement lorsque l'exige l'intelligence du récit. Elle décrira donc la galante toilette de nuit de Bonnivet ou d'Alexandre de Médicis quand ils courent à leurs rendez-vous, indiquera que l'on se drape, pour sortir la nuit ou pour voyager, dans une « bonne cappe de Béarn », montrera comment les femmes jouent du masque pour dissimuler leur rougeur — ou pour se cacher. Mais le trait reste sec, le dessin bien incolore si l'on songe aux costumes que nous montrent les Clouet ou le Titien !

Le physique de ses personnages, leur aspect extérieur intéressent peu la princesse. C'est aux mœurs et aux caractères que va sa curiosité. De la noblesse au bas peuple elle décrit cent aspects de la vie aux alentours de 1530. La noblesse, murée encore dans son esprit de caste, vit d'une existence où se mélangent, de curieuse façon, courtoisie et grossièreté, orgueil et bonhomie, cruauté et pitié. La liberté des mœurs reste grande, — les servantes en savent quelque chose qui sont bien souvent soumises aux plaisirs de leurs maîtres, — et la cruauté reparaît vite sous un vernis de politesse superficiel : que de parents autoritaires ou égoïstes ! que de débauchés ! que de meurtres ! que de guets-apens ! que de crimes impunis !

On s'étonne de voir la vie religieuse tenir peu de place en ces pages : c'était, il est vrai, matière bien délicate alors et que la Reine n'a peut-être pas osé étudier. Elle se borne à indiquer en termes précis combien, pour nombre d'âmes simples, la piété se réduisait à l'observation d'un ensemble de rites, combien la superstition régnait encore, combien trop souvent le clergé donnait à ses ouailles les pires exemples. Il était bien tôt pour peindre

le réveil de la piété dans l'âme des fidèles. Encore faut-il indiquer que Marguerite montre les devisants remplissant leurs devoirs religieux et vivant d'une vie religieuse déjà profonde.

On lui a reproché de jeter l'opprobre sur le clergé. Critique sévère, injuste même. Sans doute les faits qu'elle rapporte semblent malheureusement exacts ; l'on n'a pas le droit de les oublier devant l'admirable effort de réforme intérieure que tentait alors le clergé français et qu'a si fortement décrit M. Renaudet. Mais s'il y avait effort de réforme, c'est donc qu'il y avait inconduite. La Reine en peignant celle-ci ne fait pas œuvre polémique, mais dévoile le mal pour le guérir, en médecin qui ouvre un abcès pour le vider.

Elle peint surtout la vie mondaine. On la consacrait alors à peu près uniquement à la guerre et au plaisir. De la guerre elle dit peu de chose. Mais elle décrit longuement les occupations de ses contemporains : chasses, promenades, voyages, bals, festins, exploits amoureux, car la vie de salon telle que la connaîtront Mme Geoffrin ou Juliette Récamier existe à peine encore. On lit peu, — la Reine est un peu une exception, même de son temps, — et, en dehors des fêtes, les dames ne savent encore s'occuper qu'à des travaux de tapisserie. Les hommes, le harnais de guerre déposé au soir de Marignan ou de Cérisoles, ne rêvent que de conquêtes amoureuses. Ils leur consacrent le plus clair de leurs loisirs, en guerre et en paix. Tout leur est bon, des plus nobles dames aux plus humbles servantes : princesses ou bourgeoises, filles du peuple, françaises ou étrangères, ils ne dédaignent aucun gibier et déploient pour le chasser les mêmes qualités de tactique et les mêmes ruses, la même énergie qu'à la bataille ou à l'assaut. On pourrait tirer de l'*Heptaméron* un manuel de

stratégie amoureuse nourri d'expériences pratiques et fondé sur des exemples probants où s'unissent la prudence qui enveloppe et l'audace qui force les plus énergiques résistances. Mines, contre-mines, blocus, lente avance vers une place qui se défend, assauts enfin, tous les termes du vocabulaire guerrier seraient de mise ici pour décrire leurs campagnes amoureuses.

La vie conjugale était en grande partie conditionnée par de telles mœurs. Que de femmes, que d'époux infidèles à la loi du mariage ! Mais la Reine sait aussi, — et c'est bien souvent — peindre des ménages unis, des époux qui respectent la loi du sacrement. Ce n'est pas que tous les mariages soient des mariages d'inclination : il n'y a déjà que trop d'unions dictées par l'intérêt, et les coureurs de dot ne sont pas rares. Marguerite, cependant, sait peindre des maris et des femmes unis par les plus tendres sentiments, — ce qui lui permet d'indiquer, en contraste, certains traits de mœurs dont la brutalité rappelle celle du moyen âge : les coups pleuvent en certaines maisons, et souvent la femme doit fermer les yeux sur l'inconduite de son compagnon ; les mœurs restent fort libres, et l'on tolère des gestes, des paroles, des privautés qui sembleraient aujourd'hui révoltants. Gauloiserie et mysticisme font bon ménage, mais leur mélange ne laisse pas d'étonner.

La politesse n'est encore qu'un trompe-l'œil. Que de brutalités dans les rapports sociaux ! On bat ses domestiques. On s'oppose au mariage de jeunes gens qui s'aiment et sont contraints à s'unir secrètement. Tuer un homme est chose courante. Quels dangers ne court-on pas à voyager ! Le prologue du livre donne à cet égard les plus impressionnantes indications. La mort rôde sans cesse autour des sujets de François I^er : dans leur maison même

ils sont à la merci d'un assassin ; dix nouvelles, dont on ne peut prouver l'historicité, semblent n'être que de simples faits divers, accidents quotidiens, qui en disent long sur la mentalité de l'époque. On tracerait, à la lecture de l'*Heptaméron*, un sombre tableau des mœurs du XVI[e] siècle si ne perçait, même en de tragiques situations, ce sens du comique propre aux conteurs du temps et qui sait atténuer le caractère dramatique des situations. Il n'enlève pas aux récits ce caractère de vérité qui fait d'eux de véritables documents.

* * *

La Reine poussait le souci de la vérité plus loin que ne l'avaient fait ses devanciers. Elle ne s'intéresse pas seulement à l'exactitude matérielle des faits qu'elle rapporte ou des mœurs qu'elle peint. La vérité psychologique n'est pas son moindre souci : elle s'est essayée à dessiner les personnages caractéristiques du temps, avec leurs traits momentanés ou éternels.

Non qu'il faille voir en elle une devancière de Balzac ou de Stendhal, peintres de leur époque : son Bonnivet, son duc et sa duchesse de Bourgogne ne sont, à aucun degré, les ancêtres des Maufrigneuse, des Rhétoré, ou des princesses de Cadignan, des marquis de La Mole ou des Mme de Chasteller. Cependant, à des traits de mœurs assez marqués, on doit reconnaître qu'il y a dans la peinture de grands seigneurs comme Amadour ou Bonneval, de hobereaux comme M. de La Tirelière, d'avocats comme M. Disomme, de valets ou d'artisans anonymes, comme une esquisse de l'étude des classes sociales qu'entreprendra plus tard l'auteur de la *Comédie humaine*.

En classique qui s'ignorait, c'est à la peinture des carac-

tères éternels que la princesse s'est attachée. Elle a dessiné, rapidement, mais fermement, une riche galerie de types humains. Femmes débauchées, ignorantes de la pudeur ou du qu'en dira-t-on, et qui vont jusqu'au crime, — telle Mme de Saint-Aignan, — épouses légères et faciles qui font parfois preuve dans l'inconduite de surprenantes pudeurs ou savent tirer profit et gloire de leurs erreurs, — telle Mme Disomme, — émules féminines de Tartufe, jouant au grand jour la vertu et qui savent, dans l'ombre, s'amuser, — telle Jambicque, — adultères avouées, sensuelles dominées par la chair, coquettes savantes qui badinent avec l'amour et, bien souvent, s'y laissent prendre, amoureuses hantées par la jalousie et qui en arrivent, poussées à bout, à d'irréparables erreurs, voilà pour les femmes coupables. Voici, près d'elles, les femmes fidèles à l'honneur : la muletière d'Amboise qui se laisse tuer pour ne pas faillir, la batelière de Niort qui dupe deux séducteurs trop audacieux : l'honnêteté, en elles, s'aide d'une énergie sans pareille ou d'une ruse que rien ne prend en défaut. Floride reste fidèle à son mari, repousse, quelque tendresse qu'elle ressente pour lui, les avances d'un soupirant décidé à tout, n'obéit qu'au sentiment du devoir et nous découvre une âme cornélienne. D'autres savent résister sans mal à de pressantes attaques. D'autres enfin mettent toute leur habileté à reconquérir des maris volages, heureuses lorsqu'elles y parviennent !

Car il est de mauvais et de bons époux, comme des femmes vertueuses ou non. Combien d'entre eux, bien pourvus cependant, s'adonnent aux plus basses amours, poussés par le mouvement le plus charnel ! Ils ne peuvent étouffer la flambée de leurs sens et cèdent à l'instinct qui les pousse. Ce qui ne les empêche pas, d'ailleurs, d'exiger de leurs femmes le respect de la foi jurée. D'autres con-

naissent le sort d'Arnolphe ou de Georges Dandin ; d'autres encore, personnages écœurants, trouvent leur compte à des débordements qu'ils feignent d'ignorer. On serait tenté de leur préférer ce président de parlement qui, averti de son déshonneur, fait empoisonner sa femme, mais surtout ceux qui, amis de la mansuétude plutôt que de la vengeance, pardonnent à celles qui les ont trompés !

La punition est, toutefois, plus fréquente au XVI^e^ siècle que l'indulgence. Et ce ne sont pas les maris seuls qui défendent l'honneur de leur nom : Lorenzaccio tue le duc de Médicis pour éviter à sa sœur de devenir sa proie, le comte de Josselin assassine le mari secret de sa sœur, et de tels crimes paraissaient chose toute naturelle.

L'amour entre jeunes gens ou entre personnes non mariées est peint par la Reine avec plus de délicatesse et, dirait-on, plus de tendresse, parce que, généralement, plus honnête, quoique parfois aussi tragique. Si les femmes, dominées par leurs sens ou désireuses de se venger de leurs maris, sont prêtes à connaître la saveur amère ou délicieuse de la faute, les jeunes filles, généralement, plus réservées, savent se défendre et se garder. La Reine se plaît ainsi à montrer Rolandine peu à peu gagnée à l'amour, mais à un amour licite, et trouvant dans un mariage caché les satisfactions que la vie lui a refusées. « Si c'estoit à recommencer, je ferois ce que j'ay fait », dit-elle : sa conscience ne lui reproche rien ; elle sait discuter, se défendre pied à pied et se justifier. Avec quelle délicate énergie la petite Françoise, quoique près d'être vendue par les siens, repousse les avances du jeune comte d'Angoulême ! Elle sait que pareille aventure lui vaudrait argent et honneurs, mais quels honneurs ! Flattée de la passion qu'elle a inspirée, émue aussi, elle résiste pourtant, et triomphe. Si quelques-unes de ces jeunes filles

'abandonnent, elles restent dans l'ensemble fort honnêtes.

Leurs soupirants au contraire ne sont pas sans reproche : our un ou deux jeunes hommes qui, s'ils commettent un éché de jeunesse, ne demandent qu'à le réparer, que de ébauchés, ancêtres des roués, héros de Brantôme, iveurs et jouisseurs, et qui, poussés par la passion, ne eculent pas devant un crime ! Tel assassine qui lui résiste, el séduit par point d'honneur. Bonnivet tente de prendre e force la sœur du Roi. Amadour, qui a de brillants côtés, n a aussi d'assez peu reluisants : des procédés aussi bas ue le chantage ne lui font pas honte quand son orgueil st en jeu, et sa bravoure ne parvient pas à le rendre ympathique. On se plaît à voir parmi ces audacieux quel- ues amoureux plus réservés. M. d'Avannes prend place, ntre le petit Jehan de Saintré, Chérubin, Silvio ou For- unio, dans la troupe des adolescents qui s'éveillent à l'a- our et soupirent leur tendresse sans oser l'avouer. l. de Riant, qui aime d'amour platonique, cesse de brû- er pour sa belle quand il découvre sa débauche. Un millor » d'Angleterre se contente de porter sur sa poi- rine un gant de sa dame et ne réclame rien de plus. Un eune homme meurt de désespoir parce qu'il n'a pu obte- ir la main de celle qu'il désire. C'est aussi le sort de ean-Pierre de Crémone. On aime ces jeunes gens qu'a- ime le sentiment le plus pur : francs, loyaux, sincères, onnêtes, la pensée, non pas même du crime, mais de la lus légère faute contre l'honneur éveille en eux la répul- on et les maintient dans le droit chemin. Leur air roma- esque n'enlève rien à leur vérité.

Il faudrait, pour achever de montrer en la princesse un eintre de caractères habile, analyser en détail, en grou- ant les traits épars çà et là, les caractères de dix devi- ants. On verrait la doyenne du groupe, Oisille, femme

d'expérience, tout ramener à la religion, et, quoique pieuse, unir l'indulgence à la stricte pratique du culte; ancêtre lointaine des douairières que peindront Pailleron ou de Flers et Caillavet, elle fait songer à la duchesse de Réville. Sa bonté, son esprit, son âge, lui valent l'affection de ses compagnes. Parlamente, quoique « saige et femme de bien », est plus vive, parce que plus jeune et moins indulgente : elle ne pardonne pas sa légèreté à son mari, Hircan. De là quelque aigreur dans ce caractère par ailleurs si droit et si honnête; on sent en elle un certain pessimisme : la vie ne l'a que trop avertie! Elle en voit surtout les laideurs; elle n'en dissimule aucune; plus vivante, plus gaie, elle plairait davantage, mais on comprend son sérieux. A ses côtés, Longarine, elle aussi éprouvée par la vie, incarne la raison sagement équilibrée et qui sait tenir la balance égale entre la gaieté et le scepticisme, tandis que Nomerfide et Ennasuicte, plus jeunes, plus nerveuses, plus folles aussi, animent la conversation de leurs saillies, de leurs reparties, et de leurs paradoxes.

Les hommes, exception faite de Dagoucin, n'ont pas la délicatesse et la réserve des devisantes : Hircan, sensuel et gaillard, affecte un scepticisme, une misogynie qui froissent Parlamente; la vertu féminine à ses yeux n'est qu'un mot, et la grande affaire sur terre est le plaisir : à chacun de le prendre où il le trouve; les paradoxes les plus audacieux ne sont pas pour lui déplaire, et il s'amuse à provoquer la colère de sa femme contre laquelle il soutient une théorie de l'amour quelque peu brutale et bien guerrière. Assez brusque, il est peu sympathique : on devine en lui l'ancêtre des Richelieu et des Lauzun. Simontault, Saffredent, plus aimables que lui, offrent un curieux mélange de platonisme et de gauloiserie : ils affichent un scepticisme sévère à l'endroit de la femme et de

l'amour — ils ont eu à en souffrir — et leur ironie n'épargne personne. Mais ils sentent que les mœurs évoluent : ils se plient aux modes nouvelles et, pour un peu, pétrarquiseraient, puisque c'est le moyen de réussir. Ils annoncent, malgré leurs audaces, l'honnête homme que peindra le chevalier de Méré. Géburon, plus âgé, plus indulgent, sait ce qu'est la vie. Il en parle avec noblesse : sa dignité, son bon sens, forcent le respect. Dagoucin enfin, timide et réservé, d'accord avec Parlamente, a vu dans l'amour plus et mieux que ses compagnons. Il défend les idées nouvelles, affirme la beauté, la bonté de l'amour pur, exalte la passion dégagée de tout lien terrestre : c'est, en son temps, un original. Il joue, dans l'*Heptaméron,* avec moins de ridicule, le rôle du Bellac du *Monde où l'on s'ennuie.*

Tous ces caractères, si longuement étudiés par la Reine, et si justement, sont un des éléments originaux de l'*Heptaméron* : que l'on feuillette les *Cent Nouvelles Nouvelles* et l'on pourra mesurer le chemin parcouru depuis le moyen âge. Le conte n'est plus seulement un récit, mais un instrument d'observation ; la littérature devient littérature d'idées, fondée sur la psychologie. Est-il exagéré de dire que naît l'aube du classicisme ?

P. JOURDA.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le déshonneur de la N. R. F.

C'est une maison où l'esprit, jadis, a soufflé...

Aujourd'hui, elle abrite Monsieur Homais.

La *Nouvelle Revue Française*, dans son numéro de février, vient d'accueillir, — copie qu'on a oublié de corriger, — un article qui tout au plus conviendrait à une feuille radicalisante, « hebdomadaire et départementale », d'une quelconque sous-préfecture.

C'est intitulé : *Bremond et l'avenir du catholicisme*. M. Denis Saurat, qui en est l'illustre auteur, examinant le tome VIII, si neuf, si ingénieux, si intelligent, de l'admirable *Histoire littéraire du sentiment religieux*, pose cette grave question : « En quoi consiste le problème intellectuel du catholicisme ? » Ce n'est pas une devinette pour enfants. C'est peut-être une naïveté. Mais écoutons la réponse à cette question « formidable », pour emprunter un adjectif à M. Saurat. Elle est véritablement déconcertante.

« Paul Valéry, André Gide, Romain Rolland, Alain, Proust (qui ne devrait pas être mort), Brunschvicg, Lévy-Bruhl, Hamelin (qui ne devrait pas être mort), Brunot, Loisy, Henri Poincaré — quels noms catholiques opposerez-vous à ceux-là? »

Voilà un problème résolu...

On n'a pas besoin de relever la faiblesse de cette apologétique par énumération des grands hommes (?) croyants ou incroyants... Nous ne sachons pas que l'Église daigne en user quand elle présente ses titres à notre créance... Et si

d'aventure un honnête apologiste, en quelque ouvrage de vulgarisation, ne se croit pas tenu à tant de réserve, c'est qu'il veut piquer l'attention des braves gens ou détruire un préjugé : « N'oubliez pas tant de savants, de penseurs fameux, qui ont été, qui sont des croyants. La question mérite donc au moins d'être examinée ; ne vous en détournez pas et donnez-moi audience. » Mais c'est ensuite que peuvent venir les arguments véritables.

Aussi nous garderons-nous bien d'emboîter le pas à M. Saurat, d'opposer des noms à ses noms et une liste à sa liste.

Nous ne ferons pas davantage le procès de ses onze élus (d'une grandeur et aussi d'une « incroyance » singulièrement inégales !). Remarquons seulement, par simple curiosité, que sur ces onze protagonistes (selon M. Saurat) de la libre-pensée victorieuse en face du catholicisme, il y a trois défunts (pourquoi Henri Poincaré n'a-t-il pas droit à la mention : « qui ne devrait pas être mort » ?). On n'a donc pu trouver assez de vivants ? Mais enfin il reste huit combattants... A vrai dire, ils ont étrange allure, ainsi réunis. On dirait de figurants disparates, recrutés au dernier moment, et dont le groupe trop maigre n'arrive pas à occuper la scène. Vraiment, c'est tout ce que vous avez à nous « opposer », comme vous dites ?

En tout cas, cela suffit à M. Denis Saurat pour conclure, imperturbable, qu'aujourd'hui « la grande littérature tourne le dos au catholicisme ; la philosophie tourne le dos au catholicisme ; l'histoire tourne le dos au catholicisme ». Vraiment, en quel milieu clos vit M. Saurat ? L'a-t-on enfermé à jamais dans la salle de rédaction de la *N. R. F.* ?

On comprend alors qu'il pose ce ridicule dilemme, qu'il prononce son *Ceci tuera cela* : « Le catholicisme doit-il périr ? Ou la philosophie et l'histoire doivent-elles périr ? Ou la grande littérature doit-elle périr ? » Quelle... soyons polis et disons : candeur !

Il poursuit, avec cet aimable dogmatisme, si digne de la

revue où il écrit : « Car c'est un fait formidable. Depuis Bossuet il n'y a plus de grande littérature catholique. » Qu'entend-il par « littérature catholique »? Une littérature qui expressément traite de sujets religieux? En ce cas il se trompe, mais il a l'excuse d'une crasse ignorance, et les prochains volumes de M. Bremond le lui feront sans doute comprendre (mais on peut se demander s'il sait lire...).

Une littérature écrite par des catholiques? Il ne se trompe pas moins et il n'a pas d'excuse (ne pouvant dire qu'on doive être un spécialiste pour en juger). Sur quoi il aligne (toujours la liste) treize noms bizarrement choisis, allant de Diderot à Zola. Cette fois il esquisse lui-même, à sa manière, une petite « liste d'opposition ». Il commence par récuser Chateaubriand : « Oseriez-vous l'appeler catholique? » Mais oui, tout compte fait, nous ne reculerions pas devant cette audace. Il termine par Huysmans, « si l'on veut ». Mais nous voulons parfaitement : c'était un excellent catholique.

Nouvelle conclusion : « La grande littérature française ne croit pas. » Si c'était vrai, ce serait fâcheux... pour la « grande » littérature. M. Saurat, qui vit (un peu, très peu, sans doute) de la profession, devrait savoir ce que veut dire littérature et littérateurs, et que ces mots ne sont pas synonymes de pensée et de penseurs. Les écrivains? Habituellement des ténors qui se pavanent en chantant leur cavatine, fort belle quelquefois et fausse quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent. C'est à peu près comme si nous disions : « La grande décoration théâtrale ne croit pas. » Nous prenons l'exemple au hasard et ne voulons point calomnier les décorateurs de théâtre, y connaissant, y aimant de très bons catholiques. Mais la démonstration aurait sensiblement la même valeur.

Toutefois M. Saurat — une feinte, une feinte adroite — semble avoir quelque remords. Il a dit précédemment : « Et qui peut nier pourtant l'importance, la vigueur, l'expansion même parfois du catholicisme? » Il ajoute maintenant : « Nous avons cependant connu, depuis 1910, et nous con-

naissons encore, de brillantes équipes successives d'écrivains catholiques. Le catholicisme a dominé le marché littéraire, etc... » Mais c'est pour reprendre aussitôt l'avantage. Il nous demande une fois de plus qui nous opposons (c'est une maladie) à sa première liste. Et il « oppose » lui-même : Bernanos, Montherlant, Mauriac. Voyez toutefois comme nous sommes généreux (étant riches) : sur ces trois, choisis sans notre permission, nous lui en rendons deux : M. Bernanos, romancier virulent et pamphlétaire déchaîné, qui ne brille ni par la pensée ni par la souplesse intellectuelle, est un ami déclaré de M. Maurras et de l'Action Française, et s'est donc, volontairement, placé en marge de l'Église. M. Montherlant nous a déclaré qu'il n'était pas catholique, mais « païen », et il l'a fait malheureusement dans un style ampoulé, tout gonflé d'un romantisme juvénile aussi dépourvu que possible d'esprit philosophique (pourtant si nécessaire en l'occurrence). Reste Mauriac et nous ne dissimulons pas que nous aimons l'homme et le chrétien et que nous admirons son talent. Mais quand M. Saurat nous demande si nous puisons chez lui des raisons de croire au Christ et à l'Église..., il se moque, sans le vouloir, et Mauriac le premier lui rirait au nez. A vrai dire, son *Bonheur du chrétien* nous émeut et peut faire réfléchir utilement. Il a bien voulu nous livrer aussi sa méditation sur le *Jeudi-Saint* et ces pages, écrites avec simplicité, avec humilité, sont parmi les plus belles et peuvent nous aider à nourrir notre propre méditation. Mais, grâce à Dieu, notre religion prend ailleurs ses assurances. La question de M. Saurat : « Quel catholique convaincu étaiera sa foi sur un de ceux-là? » (c'est-à-dire les romans de Bernanos, Montherlant, Mauriac), est d'un ridicule achevé.

Il n'est pas question de Péguy.

Paul Claudel est relégué en note. On comprend que la *N. R. F.* ait une dent contre lui. Les excellents pédagogues mettent le mauvais élève au piquet. « Paul Claudel, prononce

M. Saurat, ne compte pas plus *pour* le catholicisme que Hugo, en réalité, ne compte *contre*. » (Oh! harmonie...) Ce qui ne l'a pas empêché de mettre Hugo dans la liste des treize. Mais pourquoi ne comptent-ils pas? C'est qu'ils « représentent l'un et l'autre le primitif pré-chrétien dans la littérature récente ». Vous cherchez ce que veut dire ce mélodieux charabia? Je regrette de ne pouvoir vous l'expliquer. « C'est, continue gravement notre auteur, l'élément païen, non civilisé, du catholicisme, que l'on trouve en Claudel. » Il est gentil d'apporter de l'eau à notre moulin en identifiant païen et non civilisé. Mais c'est trop... Nous refusons ces dons immérités. Non, vraiment, M. Saurat, si bonne que soit votre intention, nous ne pouvons admettre que l'Athènes païenne du V^e^ ou du IV^e^ siècle n'ait pas été civilisée... Mais ceci ne nous aide pas à comprendre l'idée de M. Saurat. Nous avons l'impression toutefois que cet homme génial trouvé Claudel un peu barbare. Quant à le juger « païen », permettez, cher Monsieur, nous récusons votre compétence; et nous prétendons, nous, qu'il n'est point d'œuvre, dans toute notre littérature, qui soit plus imprégnée de catholicisme, et d'un catholicisme plus authentique, que celle de Paul Claudel.

Mais on veut bien nous promettre que ces phrases sibyllines seront tirées au clair : « Je compte, dit-il avec gravité, revenir sur ce point important dans un article spécial. » Nous y comptons aussi. Nous serons exacts au rendez-vous. Quel plaisir en perspective!

Maintenant M. Saurat, qui a trouvé un bon camarade, un digne frère d'armes, vante l'article redoutable (*sic*) de M. Rougier sur *Le Thomisme et M. Gilson*. Disons par parenthèse que, comme la *N. R. F.* a des griefs contre Paul Claudel, M. Rougier peut légitimement se mettre en colère contre M. Gilson, qui l'a si gentiment, d'une chiquenaude, remis à sa petite place.

N'importe! appuyé sur cette « autorité », M. Saurat prononce : « Les philosophes d'aujourd'hui qui se déclarent catholiques ne jouent pas franc jeu... Ils laissent toujours de côté l'un des éléments essentiels de la discussion. » Là-des-

·us, sans daigner préciser (il en serait probablement bien ncapable), il pirouette du côté de l'histoire et profère sans ·ourciller cette phrase admirable : « Les historiens indépendants, sans aucun motif humainement concevable que la ·echerche scientifique, les [c'est nous, pauvres catholiques] attaquent sur *tous* les points. »... Je dois prévenir M. Saurat que, souligné ou non, son *tous* est absolument faux et même absurde : question de fait. J'ajoute que les « historiens indépendants » nous sont donnés, avec une naïveté inconcevable, comme formant un bloc, quand, de toute évidence, ils discutent entre eux, se réfutent, se contredisent (mon Dieu, à peu près sur tous les points...), ce qui d'ailleurs est aussi l'usage et la règle, de temps immémorial, en histoire profane... M. Saurat n'a jamais « fait » d'histoire. Je lui ferai même observer qu'il n'y a pas de science et d'historiens « indépendants », — qu'ils dépendent toujours de beaucoup plus de choses qu'il ne le croit, — qu'il existe bien des motifs « humainement concevables » en dehors de « la recherche scientifique » par quoi s'expliquent certaines positions : *a priori*, souvent inconscients, axiomes que l'on ne songe plus à reviser (tel l'évolutionnisme appliqué à l'histoire), influence de l'éducation, du milieu, mille préjugés, mille habitudes d'esprit, et, en exégèse ou en histoire religieuse, tantôt le joug de la libre pensée, tantôt les œillères du protestantisme (conservées même par des critiques qui se jugent détachés de la dogmatique réformée); faut-il ajouter : les hypothèses, n'en usât-on que comme d'un échafaudage nécessaire et provisoire? Tout cela est banal sans doute, mais avec M. Saurat il faut en revenir aux rudiments. Il parle imprudemment de ce qu'il ignore.

A vrai dire, il ne parle pas de lui-même. Il est bien sûr qu'un de ses traits essentiels est la crédulité. La phrase que nous citions a son origine directe chez M. Rougier ou (ce qui revient au même) dans le groupe Couchoud, Sartiaux, Delafosse-Turmel, auquel M. Rougier a l'honneur d'appartenir (honneur peu envié : le groupe ne compte plus que ces quatre hommes, y compris le caporal; il ne « recrute » pas; les savants, même indépendants, s'écartent). M. Saurat, qui

a rangé M. Loisy parmi ses héros éponymes, n'a-t-il jamais ouï dire que ce savant, — car enfin, avec ses défauts, c'est un autre homme que le Dr Couchoud... —, traite fort durement et de façon assez méprisante toute cette équipe, et qu'ayant donné un livre à la collection *Christianisme*, il craint maintenant comme la peste d'être confondu avec ces gâcheurs d'histoire? L'aventure est assez piquante... M. Saurat, qui n'en sait rien, puise avec une confiance entière à la source Couchoud-Turmel (ou peut-être, ne les ayant pas lus, à la source dérivée, à la source Rougier, c'est-à-dire, sans autre information, au « redoutable article »), et il croit, aussi fermement que nous croyons au Symbole, que c'est ça, la « science indépendante », toute la science indépendante, une et unifiée, puis mise en flacons, pour l'usage des honnêtes gens, par la maison Rieder. La phrase suivante, non moins absurde que la première, en porte la marque incontestable et la garantie d'origine; seule la maigre équipe Couchoud peut inspirer une affirmation comme celle-ci, qu'aucun critique au monde, fût-il le plus « indépendant », n'oserait signer, dont il rirait : « Toutes les assertions historiques du catholicisme, sur Jésus, sur Paul, sur les Pères, sur saint Thomas, sont fausses pour la science indépendante. » Mais M. Saurat simplifie même M. Couchoud, même M. Rougier. A l'entendre, on penserait que saint Thomas et les Pères n'ont jamais existé, puisque leur existence est une des « assertions historiques du catholicisme ».

« Alors? », conclut-il d'une voix triomphale. Alors... il serait bon d'étudier quelque peu avant d'aborder certaines questions délicates et plus complexes que vous n'imaginez.

Nous faisons grâce au lecteur de la façon dont M. Denis Saurat commente ensuite l'œuvre de M. Bremond. C'est décourageant d'ineptie. Vraiment, la *N. R. F.* en est venue à nous offrir *cela*?

Hélas! Mais le plus triste, c'est qu'il ne s'agit pas d'un simple accident : nous n'avons ici qu'un symptôme plus irrécusable de la gangrène qui gagne de plus en plus ce triste corps. Il n'y a pas longtemps, la même revue publiait, en

tête d'un de ses numéros, un article qui était une vilenie, et rien de plus. De temps en temps, des bulles viennent ainsi crever à la surface, qui révèlent l'état du fond. Il faudrait faire, de cette décomposition, une simple description analytique, sans colère et sans ironie. Ce serait déjà un assainissement. Peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion et le loisir (sinon le goût) de la tenter.

LES PHILALÈTHES.

La querelle de la culture (1)

Au milieu de la plus affreuse tourmente, tandis que la Russie était encore toute encombrée par les débris de l'Ancien Régime, et qu'à travers la poussière des ruines nul ne pouvait même entrevoir la forme de l'édifice nouveau, pendant l'été 1920, deux épaves de la grande catastrophe se trouvèrent réunies dans la Maison de Convalescence pour les Travailleurs Intellectuels de Moscou : Venceslas Ivanov et Michel Ossipovitch Gerschenson. Ils occupaient les deux coins d'une même chambre, les deux extrémités d'une diagonale. Ivanov né en 1866, et Gerschenson en 1869, c'étaient déjà des hommes mûrs et qui avaient dépassé la moitié de leur vie. Ils comptaient parmi les mieux doués de leur génération, Ivanov humaniste et poëte, Gerschenson historien et essayiste. Celui-ci d'origine israélite, celui-là de vieille tradition orthodoxe, et qui devait, en 1926, rentrer dans le giron de l'Église romaine. L'idée leur vint de s'écrire d'un « coin à l'autre »

(1) V. Ivanov et M. O. Gerschenson, *Correspondance d'un coin à l'autre,* précédée d'une introduction de G. Marcel et suivie d'une lettre de V. Ivanov à Charles Du Bos. Traduction du russe par Hélène Isvolski et Charles Du Bos. — 1 vol. in-16. Éditions Roberto A. Corrêa, Paris, 1931.

et, naturellement, ce dialogue épistolaire porta bientôt sur le problème de la culture.

Je ne sais rien de plus émouvant que l'échange qui se poursuivit, du 17 juin au 19 juillet 1920, moins encore entre des esprits ornés d'une culture pareille, qu'entre deux âmes. Ivanov et Gerschenson ne discutent pas. Ils se confrontent. Et au moment même où leur désaccord paraît le plus irréductible, c'est alors pourtant qu'éclate soudain, avec une pureté déchirante, la communauté de leurs aspirations. Dialogue entre l'Église et la Synagogue, si l'on veut; où d'un côté l'on perçoit sans cesse l'âcre odeur des tentes de Sem, le désir inassouvi de cette terre promise que le monde ne contient plus; et de l'autre la tradition millénaire d'une race qui rencontre à chaque pas les temples des anciens dieux, mais, dans le souffle du Dieu vivant, rien n'est tout à fait mort de ce qu'anima un jour la foi des hommes. Mais aussi, et par-dessus tout, dialogue de l'homme avec l'homme. S'il emprunte aux circonstances une signification plus tragique et plus urgente, il importe néanmoins à chacun de nous en tout temps et en toute circonstance, et il n'y a pas un homme à qui cette question puisse demeurer étrangère. Ce dont il s'agit, au fond, c'est de percer le réseau des apparences, pour atteindre la réalité, l'unique Réalité. La culture, les siècles d'expérience dont nous sommes malgré nous les héritiers, est-elle pour cela une aide précieuse, dont nous ne nous priverions pas sans dommage; ou bien au contraire faut-il la rejeter comme une gêne et un vêtement inutile? Voilà toute la question. Pour Ivanov, la culture n'emprisonne que ceux qui ne possèdent pas en même temps au-dessus d'elle une Foi vivante; les autres la sauront bien réduire à son rôle de moyen, qui n'est pas négligeable. Mais Gerschenson se sent étouffé par le poids des connaissances acquises. L'intéresse uniquement ce qui est en train de se faire, et non pas ce qui est déjà fait. Il s'agit moins, pour lui, d'arriver, que de partir. Cela dit sur la position des interlocuteurs, il est tout à fait impossible

d'analyser ce dialogue. Deux attitudes irréductibles, mais pourtant ordonnées à une même fin, qui est le dépassement de l'homme par lui-même, ne s'analysent pas ; elles se mimeraient plutôt. C'est, d'un côté, une invitation de plus en plus pressante et de plus en plus tendre ; de l'autre un refus obstiné, mais avec un regard chargé d'espérances nostalgiques vers l'horizon du désert. Et cependant, à la fin de la dernière lettre, voici ce qu'écrit M. O. Gerschenson : « Quant à vous, cher ami, vous vous trouvez dans votre terre natale ; votre cœur est là où est votre maison, votre ciel est bien au-dessus de cette terre. Votre esprit n'est point divisé, et cet absolu m'enchante, car, quelles que fussent ses origines, c'est une fleur d'un autre pays, de *notre* patrie future. Et c'est pour cela que je crois que, dans la Maison du Père, une même demeure nous est préparée, bien qu'ici-bas nous restions obtinément chacun dans notre coin, et discutions au sujet de la culture » (p. 156).

Je ne crois pas qu'il se trouve un esprit sincère pour méconnaître l'exceptionnel intérêt de cette correspondance. Il faut remercier M. Charles Du Bos d'avoir, ainsi que le lui écrivait Ivanov en 1930, « ramassé de main délicate et sûre ces blêmes feuilles, qui, livrées aux rafales de la Révolution, s'étaient envolées jusqu'à votre jardin » ; d'avoir si excellemment défini le problème essentiel, « l'opposition contemporaine fondamentale, celle qui marque la ligne de partage des eaux, entre le salut du *thesaurus* et la hantise de la *tabula rasa* » ; et M. Gabriel Marcel, qui, dans une lumineuse introduction, où les images éclairent admirablement les thèses confrontées, a présenté au public français ce document capital. La Révolution bolchevique, et la dispersion qui s'en est suivie, de tous les Russes demeurés fidèles à l'antique Mère (cette dispersion qu'Ivanov dans sa lettre à Du Bos nomme justement une *diaspora*) sont des événements dont nous sommes encore bien loin d'avoir épuisé la leçon. Depuis 1917, il n'est plus permis à personne de conserver le

moindre doute sur la fragilité de l'édifice qui nous abrite. Entre l'essentiel et l'accessoire, entre l'éternel et l'éphémère, nous voici sommés de choisir. Si le dialogue d'Ivanov et de Gerschenson retentit à une telle profondeur dans nos âmes, c'est parce qu'en chacun de nous se livre un obscur combat entre l'héritier que nous sommes de biens périssables et l'esprit immortel, à qui l'éternité a été promise. A Gerschenson, le conflit paraît irréductible ; mais Ivanov lui rappelle opportunément que toutes les choses humaines ont été purifiées par le sang d'un Dieu, et que, dès lors, elles sont toutes appelées avec nous à l'immortalité future. Encore convient-il, pour cela, de les avoir d'abord surmontées...

JACQUES MADAULE.

Zita, princesse de la paix !

Sous ce titre, qui semble emprunté à un conte du chanoine Schmidt, M. Antoine Redier a publié un livre qui serait en effet une belle « histoire » si elle n'était la plus tragique (1). Il répond certainement à la curiosité et à la trop fréquente ignorance d'un nombre considérable de lecteurs que la presse alerte périodiquement au sujet de l'archiduc Othon de Habsbourg et de son prochain mariage.

Le temps vole si vite, de nos jours, que les témoins des événements voient leurs souvenirs brouillés par les polémiques, et que la nouvelle génération sait à peine ce dont il s'agit. Aux uns et aux autres ce livre révélera ou rappellera quelques-uns des faits les plus caractéristiques

(1) 277 pages, in-16, à la *Revue Française*, Alexis Redier, éditeur.

d'une période entre toutes passionnante, et donnera peut-être le fil d'Ariane pour se reconnaître dans le labyrinthe d'intrigues ou l'on prétend retrouver le jeune prince et sa mère, la dernière impératrice d'Autriche.

L'auteur, qui a eu la précaution et la bonne fortune de s'adresser aux bons endroits pour sa documentation, a eu aussi l'art et l'habileté de présenter en un résumé clair et captivant le résultat de son enquête. Peut-être, cédant à son tempérament de chroniqueur et de causeur, a-t-il sacrifié parfois avec quelque faiblesse à la manie contemporaine de l'indiscrétion anecdotique, et a-t-il parlé avec avec une amusante familiarité, presque protectrice, d'une princesse à qui la plus légendaire étiquette imposa souvent un joug sévère. Il n'en a pas moins donné, en quelques chapitres lumineux, tout l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur son ascendance, où la France tient une si grande place, et sur la filiation de son mari, l'empereur Charles d'Autriche, roi de Hongrie.

Une moitié du volume est consacrée aux « enfances » de l'un et de l'autre, et je ne sais rien de plus frais, de plus piquant et de plus doucement ému que ces pages tout à fait, et à la lettre, charmantes. Cette double destinée eut des heures de roman où se complaît le conteur et qui sont d'autant plus séduisantes qu'elles acheminent le lecteur vers les noires péripéties où sombra le bonheur du couple impérial en même temps que l'existence de son pays.

La seconde partie offre, d'autre part, un intérêt historique certain. Non pas qu'elle soit, si l'on veut, à proprement parler révélatrice. Elle suit pas à pas, en effet, l'ouvrage documentaire publié par le Prince Sixte de Bourbon, sur les négociations de paix dont l'empereur Charles prit l'initiative dès son accession au trône. Mais M. Redier y ajoute, çà et là, quelques traits et quelques indices nouveaux qui ont leur importance. Surtout il montre, à l'évidence, le grand et beau rôle d'inspiratrice et de soutien que ne cessa de jouer la jeune impératrice, qui fut

vraiment l'âme de cette difficile entreprise. Et c'est par là que son livre mérite d'être lu avec attention.

Sur l'accueil qui fut fait en France, en Angleterre et en Italie, à ces ouvertures, il se montre d'une sévérité qui est de justice stricte. Il rend hommage aux hommes qui auraient voulu y répondre dans l'esprit où elles étaient faites. Mais il stigmatise sans ménagement les hommes qui ruinèrent tout espoir par leurs maladresses, leur mauvaise volonté ou leur double jeu : Ribot, Sonnino et Czernin.

L'initiative de l'empereur Charles, pour réussir, avait besoin non seulement de collaboration, mais de connivences dans le secret. Certains affectèrent de ne pas le comprendre, et d'autres ne virent pas, dans la sanglante acuité de l'heure, qu'une affaire politique de cette gravité interdit les détentes nerveuses qui renversent les situations. Le secret formellement promis ayant été violé, l'empereur Charles, dont le dessein principal était de s'évader de l'emprise allemande, se trouva rivé, plus durement que jamais, à une alliance qu'il rêvait de rompre.

Personne ne prit, et n'osa prendre, cette main pacifique. Je ne crois pas que Richelieu, Talleyrand ou Bismark lui eussent refusé la leur, et n'eussent trouvé le moyen d'utiliser, d'amplifier ces tentatives inespérées qui pouvaient disloquer le bloc ennemi et terminer la guerre dix-huit mois plus tôt.

On sait les deux tentatives « inconsidérées » du jeune empereur après la débâcle. Mais rien, pas même cela, ne justifie l'abominable fin qui lui fut imposée et la dure et discourtoise façon dont la Conférence des Ambassadeurs traita sa veuve. Il y a, sur quelques plumes et sur quelques mains, des taches indélébiles. Le livre de M. Redier qui a des rigueurs de procès-verbal, est un commencement de justice et un hommage mérité.

Édouard Trogan.

Charles Ier (1)

Cet ouvrage doit prendre place à côté du volume consacrée par M. Redier à *Zita, princesse de la paix*. Édité plus récemment, il devrait être lu le premier. Conçu d'après une formule différente, il s'apparente moins à la chronique et davantage à l'histoire. L'auteur sacrifie d'habitude tout commentaire ; il raconte, enchaîne, condense et il suggère plus qu'il ne juge. Son exposé suffit amplement à éclaircir une série de situations que des polémiques intéressées ont trop longtemps et partialement embrouillées. De trop rares écrivains indépendants les avaient déjà montrées sous le même jour, au fur et à mesure qu'elles se déroulaient et même dès le temps de la guerre. Ces opinions, qui trouvaient alors peu de créance, se voient aujourd'hui confirmées, à mesure que le recul des événements permet plus d'assurance aux nouveaux justiciers.

C'est bien un travail de justicier que fournit M. Jérôme Troud. Et il est difficile de lire sans regrets — certains devraient dire sans remords — le récit de tels aveuglements et de si incroyables hostilités. Après un bref et substantiel résumé où l'auteur situe clairement la monarchie dualiste d'avant guerre, il retrace en quelques pages la marche à la mort de l'archiduc François-Ferdinand, et, des faits ainsi rapprochés, se lève une tragique lumière. Pour un trop grand nombre, ce prince *devait* disparaître ; il le savait lui-même et c'est en parfaite conscience qu'il s'achemina vers son destin.

Sauf quelques nuances dans le détail, l'enchaînement des faits d'où sortit la grande guerre est d'une accablante logique ; les responsabilités y apparaissent nettement. Pas une n'effleure même d'une ombre le nouvel héritier de la couronne, l'archiduc Charles, que les bellicistes, sous l'impulsion du chef d'État-major général, Konrad

(1) *Charles Ier, empereur d'Autriche, roi de Hongrie*, par Jérôme Troud. VIII-244 p., in-16 avec 8 grav. — Plon.

von Hoetzendorf, tiennent le plus possible en une véritable quarantaine. Conscient de ses nouveaux devoirs, travailleur acharné, roulant au jour le jour un écrasant rocher de Sisyphe qui défie de sa lourde masse l'isolement de son effort, obstinément confiant dans la sincérité de ses intentions et de ses préparations profondes, trop souvent et trop longtemps empêtré dans les remous contradictoires de ses tentatives et de ses possibilités, lié par des engagements antérieurs à son avènement et ne trouvant à peu près personne, parmi les personnages officiels, qui le seconde ou même qui tente de le comprendre, ni dans son pays ni à l'étranger, il incarne la bonne volonté qui s'évertue dans le désert. Désert des âmes indépendantes et des courages civiques.

Il est sans doute superflu de revenir ici sur les négociations qu'a si loyalement enregistrées son beau-frère le prince Sixte de Bourbon. On ne peut relire sans frémir ces pages d'un passé récent, et dont il souhaita, dès le premier jour de son avènement, arrêter le sanglant engrenage. Par malheur, sa première lettre, qui s'adressait, en réalité, à l'esprit libre de M. Briand, parvint à Paris au lendemain d'un changement de cabinet, et dut être remise à M. Ribot, intraitable dans son hostilité contre la monarchie « catholique » de l'Europe centrale. Par les soins du ministre français, le demi-juif italien Sonnino prit en main la négociation. Dès lors, en dépit de la persévérance de Charles I^er^, la partie était perdue, parce que, c'est aujourd'hui évident, on ne voulait pas qu'elle fût gagnée.

M. Jérôme Troud explique au mieux ce désastre et les causes qui le rendirent inévitable. Le jeune empereur essayait vainement de se débarrasser des tentacules de la pieuvre de guerre. Quand il croyait en avoir crevé les ventouses, une nouvelle lanière s'abattait sur lui qui le ligotait, au moment même où sa voix se faisait plus pressante. Il fut perpétuellement victime d'une sorte de décalage de temps entre ses paroles qui préparaient la paix et les actes que lui imposait l'empereur allemand soupçon-

neux et dont la constante application était d'enchaîner plus étroitement ce nouveau venu qui rêvait d'émancipation. « Trop tard » est le glas perpétuel de cette brève destinée.

La centaine de pages qui constituent la troisième partie du volume sont les plus neuves, au point de vue non seulement des faits, mais de l'idée générale qui s'en dégage. Les deux tentatives de restauration et la fin de ce qu'on a pu appeler cette impériale aventure y sont consignées avec une précision dont la sobriété fait l'éloquence. La position morale, et, si l'on peut dire, juridique, de la question, y est élucidée sans faux-fuyants, et l'auteur ne manque pas de faire ressortir le double jeu du régent de Hongrie, le protestant Horty, d'après l'opuscule où le baron Werkmann a reproduit les notes de l'empereur lui-même, authentiquées par l'impératrice Zita. Les lecteurs du *Correspondant* en ont pu lire la traduction pour la plus grande partie, dans l'article que Testis leur a consacré (10 mars 1925). Elles suffisent à marquer un homme et une époque.

Comme suffisent à stigmatiser certaines âmes et certains caractères, les dernières étapes qui devaient conduire l'ancien monarque à mourir de froid sous le climat humide de la montagne de Madère. Il s'était trouvé un Français pour espérer un jour que ce prince catholique mourrait dans le dénuement : il fut exaucé. Le calvaire où M. Troud nous mène à sa suite ne peut se gravir sans qu'on soit assailli de quelques réflexions assez amères.

En face de la cruauté (il n'y a pas d'autre mot) dont usèrent les gouvernements et la Conférence des Ambassadeurs à l'égard du jeune couple impérial, il n'est peut-être pas inutile de se souvenir que, malgré ses fautes, François-Joseph même avait eu une autre allure. Il autorisa deux frères de l'Impératrice Zita, les princes Sixte et Xavier de Bourbon de Parme, à quitter l'Autriche où ils se trouvaient au moment de la déclaration de la guerre, ne pouvant ignorer qu'ils serviraient la patrie de leurs

âmes. Bien plus, au lieu d'interner le grand chef de l'armée serbe, le voïvode Putnik, qui s'y trouvait à la même époque, il fit mettre à sa disposition un wagon spécial et lui permit ainsi de rejoindre ses troupes. Décidément il y a bien une « manière » !

Ou, du moins, il y avait... Car il est difficile de se soustraire à l'obsession d'une pensée qui nous poursuit quand on lit la chronique des dernières semaines vécues par Charles, si l'on peut appeler cela vivre. Nul n'ignorait — et, sur les trônes encore debout, on devait le savoir mieux qu'ailleurs — les motifs d'impécuniosité qui contraignaient la famille impériale à braver, en plein hiver, la rigueur d'un climat malsain. On n'ignorait pas davantage l'état misérable où l'avait réduite la totale confiscation par les États successeurs, non seulement de ses biens « de souveraineté », ce qui est de tradition, mais de ses biens privés, ce qui était exorbitant de tout droit et de toute coutume civilisée.

Or, — pas plus que Guillaume II, qui eût pu agir efficacement sur le gouvernement soviétique, n'intervint pour sauver le tsar Nicolas et sa famille de l'assassinat menaçant — les monarques encore en possession de leurs trônes au moment où Charles d'Autriche et de Hongrie, vaincu, détrôné, pillé, se voyait réduit à recevoir quelque assistance de simples particuliers, ne surent se cotiser pour aider un malheureux collègue dans une situation désespérée. Des listes civiles confortables eussent cependant permis sans grand dommage de disputer à la mort le seul souverain qui, parmi nos adversaires, eût osé parler loyalement de paix, le seul qui, dans l'atroce mêlée, avait eu l'audace de faire un geste qu'on affecta de ne point comprendre.

Cette carence inconcevable est une des tristes leçons de cette conjoncture. Hélas ! tout se paie, et l'histoire règle ses comptes, parfois avec retard, mais toujours avec une implacable rigueur. Je n'oserai dire si elle a déjà commencé.

ÉDOUARD TROGAN.

LES ARTS

A. GASTOUÉ. *Vincent d'Indy. 1851-1931.*

Qui pouvait mieux nous dire l'homme et l'œuvre, que celui qui fut le collaborateur et l'ami du Maître pendant sa vie, et qui demeure l'héritier de son esprit?

PAUL PETIT. *Note sur Joseph Bernard.*

A propos de l'exposition rétrospective de ses œuvres, qu'il est encore temps de visiter, au Musée de l'Orangerie.

RAYMOND GALOYER. *Sur une récente exposition d'art religieux.*

Vêtements liturgiques de l'Atelier Notre-Dame. — Orfèvreries d'Amédée Cateland et d'Armand Rivir. — Sculptures de Raymond Dubois.

M. B. *Un Évangile illustré.*

D.-M. FORESTIER, O.P. *Les Comédiens Routiers.*

Une compagnie théâtrale populaire d'origine scoute.

B. M. *Musique enregistrée.*

VINCENT D'INDY

1851-1931

Un grand musicien vient de mourir, un grand maître a disparu. Jusqu'au dernier jour, donnant l'exemple d'un travail intense, témoignant d'une extraordinaire vitalité, se consacrant aux élèves qui de toutes parts venaient à lui, Vincent d'Indy a parfait son labeur. Près d'atteindre ses quatre-vingt-un ans, il a quitté sa classe pour s'en retourner doucement vers Dieu.

D'Indy restait le maître incontesté, le plus complet et le plus représentatif des musiciens français modernes. Il en fut aussi le plus universel, et sa longue carrière lui a permis de cultiver les parterres les plus divers de la musique. Compositeur, pédagogue, chef d'orchestre, le plus habile directeur que l'on eût vu, il tenait, avec une égale autorité, la plume vigoureuse du critique, du polémiste, ou de l'historien musical. Son livre sur *César Franck* et sa vie de *Beethoven*, son célèbre programme d'« une École de musique répondant aux besoins modernes », sont là pour le prouver, ainsi que de nombreuses conférences. Et l'ouvrage qu'il préparait, au moment de mourir, sur *Parsifal*, l'eût sans doute mieux montré encore, lui qui avait dépassé, avec son *Saint Christophe,* le chef-d'œuvre de Wagner.

Maître le plus illustre entre les symphonistes contemporains, sa connaissance des ressources de l'orchestre était stupéfiante : j'indiquerai plus loin comment il y parvint

pratiquement. Il savait en même temps comprendre et faire comprendre la beauté des simples monodies grégoriennes : sur ce point, le nom de Vincent d'Indy, à lui seul, était un drapeau ; cela vaut, ici surtout, un développement spécial. J'y reviendrai.

La chanson populaire, dans ce qu'elle a de plus traditionnel et de caractéristique, n'eut pas de meilleur musicien pour la mettre en lumière. Il donna l'exemple aux folkloristes, par ses notations consciencieuses et précises des vieilles *Chansons du Vivarais*, et sut les présenter à merveille, soit avec un accompagnement instrumental, soit avec d'ingénieux concerts de voix. L'humoriste s'y révélait volontiers aussi, dans *Malbrouk* et quelques autres vieux airs français.

Sa renommée comme éducateur musical n'était pas moindre : le programme des études de la *Schola Cantorum* est resté fameux, et son *Traité de Composition*, dont le troisième volume est en cours de publication, l'atteste assez glorieusement. Et il faut encore, à tout ce bagage, ajouter la réédition et la remise en lumière de bien des chefs-d'œuvre de la musique d'autrefois.

Encore n'envisagé-je Vincent d'Indy que dans son activité proprement musicale. Il faudrait encore montrer en lui le fervent de l'action régionaliste. Une photographie, prise en 1893, que j'ai devant moi en écrivant cet article, le fait voir selon ce dernier aspect : d'Indy, sous les ombrages de Barbentane, conduit un cabriolet, où ses proches parentes ont pris place, en pur costume provençal...

***

Il était né cependant à Paris, mais d'une vieille famille du Vivarais. Bientôt, muni d'un solide bagage d'études classiques, il travailla la musique avec ardeur. Il ne s'était

fait inscrire que pour la forme à la Faculté de Droit. Au Conservatoire, il reçut les leçons, pour le piano, de Marmontel et de Diémer (il allait peu après se perfectionner près de Liszt lui-même), et achevait de « faire » son harmonie et un peu de contrepoint, lorsque éclata la guerre de 1870. Le jeune étudiant s'engagea dans les gardes mobiles, au 105e bataillon de marche, dont il écrivit l'histoire (ce fut sa première brochure) ; c'est là, dans les casemates du fort d'Issy, qu'il lia connaissance avec Henri Duparc : celui-ci le présenta ensuite à son professeur, César Franck.

Libéré du service militaire, il étudia, au Conservatoire avec Franck, l'orgue, et, chez lui, la composition. De cet enseignement et des idées de son maître, dont il conservera le culte jusqu'à la fin, il resta le continuateur le plus autorisé ; les leçons qu'il en avait reçues alors furent le noyau de son propre et original enseignement. En même temps qu'il étudiait, puis pratiquait la composition musicale, Vincent d'Indy tenait à s'initier à tous les détails de l'exécution pratique : organiste à l'église Saint-Leu, timbalier, puis chef de chœurs aux concerts Colonne et chez Lamoureux, il se mettait au courant du jeu des différents instruments, depuis les cordes jusqu'à la trompette : à cet exercice, il acquit, servi par ses dons naturels, une extraordinaire connaissance de la couleur sonore et du timbre, jusqu'à enseigner aux exécutants embarrassés le doigté le plus pratique.

Membre actif de la Société Nationale de Musique, à la tête de laquelle il devait plus tard succéder à son ami Gabriel Fauré, Vincent d'Indy était appelé, en 1892, à la Commission des Études au Conservatoire. Un plan de réorganisation, qu'il proposa, trouvé trop neuf ou trop hardi, fut âprement rejeté : d'Indy se retira ; ce fut le signal d'une lutte de dix ans, dont nous avons connu des épisodes vraiment singuliers... Mais ce plan, l'auteur le

perfectionnera : il l'appliquera, quelques années plus tard, aux cours de la *Schola Cantorum*.

Car, entre temps, épris de musique religieuse, le jeune maître, lié d'amitié avec Charles Bordes, l'un des derniers élèves de Franck, se rendait de temps à autre à la tribune de l'église Saint-Gervais, où le nouveau maître de chapelle avait fondé la phalange de ses brillants « Chanteurs ». Il s'y rencontrait parfois, comme précédemment à la tribune d'orgue de Sainte-Clotilde, avec Julien Tiersot, l'apôtre de la chanson d'autrefois. Tous deux, à l'occasion, collaboraient avec Bordes, comme en la fameuse Semaine Sainte de 1892, chacun dirigeant un chœur du *Stabat* de Palestrina, en des tribunes opposées. C'était le temps où le chef des Chanteurs de Saint-Gervais, sur l'inspiration de l'abbé Perruchot, rêvait d'établir une société et une école où l'enseignement de l'art grégorien et religieux, joint aux vieux chants populaires, influerait sur la musique tout entière. C'était rejoindre l'idée rénovatrice de d'Indy ; ce dernier, à son tour, fait sienne celle de Bordes, et lorsque celui-ci fonde, en 1895, la *Schola Cantorum*, les noms d'Alexandre Guilmant, le grand organiste, et de Vincent d'Indy, paraissent à côté du sien. En 1897, d'Indy commençait, dans les locaux que l'Institut Catholique ouvrait à la jeune école, les cours de composition devenu rapidement fameux. L'institution grandit, se transforma en « École supérieure de musique », elle devint un centre de culture musicale sous toutes ses formes. D'Indy allait en prendre la direction générale, et devait survivre vingt ans aux deux premiers fondateurs. Bientôt — juste retour des choses d'ici-bas !... — il fut chargé d'instituer au Conservatoire même une classe d'orchestre sur le plan de celle qu'il avait fondée rue Saint-Jacques.

Commencée avec vingt élèves, la *Schola Cantorum*, qui reste, selon l'expression de d'Indy lui-même, sa grande

œuvre artistique, en compte aujourd'hui cinq cents. Pour dénombrer ceux qui vinrent y faire leur éducation ou qui lui doivent la formation de leur talent, il faudrait citer la moitié des compositeurs connus, des directeurs de Conservatoire, et combien de maîtres de chapelle et d'organistes !

***

Vincent d'Indy fut un musicien symphonique. Les exécutions triomphales du cycle de Wallenstein (1873 à 1881) l'avaient révélé au grand public. Il fut de bonne heure compositeur dramatique : le *Chant de la Cloche*, qui lui valut, en 1885, le grand prix de la Ville de Paris, laissait deviner ses dons si rares pour la mise en œuvre à la fois des chœurs, des solistes et de l'orchestre, et l'usage des thèmes et des mélodies grégoriennes. Cette « légende dramatique » était comme le symbole de ce que d'Indy apportait : plus heureux que son héros, il a connu, de son vivant, la réussite et la renommée.

Dans le domaine de la musique de chambre ou de concert, il écrivit des pièces d'un art achevé. Nommerai-je ici ses sonates, trios, quatuors, le quintette, ses lieder et ses chœurs? A certaines de ses compositions, souvent, c'est une simple occasion, une rencontre fortuite qui a donné naissance. Les impressions qu'il reçut à *Beuron* furent l'origine de la pièce fuguée qui porte ce titre et qui a pris place dans ses *Tableaux de voyage* ; d'Indy s'y souvient qu'il est organiste, et il y a inscrit le souvenir de Bach, par les lettres-notes qui forment son nom (1). Des voyages en Suisse ou dans la Forêt-Noire, lorsque avec quelques compagnons il en explorait, en touriste, sac au dos

(1) On sait que dans la nomenclature allemande, les notes *si*, *la*, *do*, *si bémol*, sont dénommées, d'après les règles de sa notation alphabétique, B. A. C. H.

et bâton en main, les recoins pittoresques, nous valurent les trois valses d'*Helvetia*, dont la *Laufenburg*, si brillante, et la suite de tableaux, plus tard orchestrés, que je viens de dire. Le compositeur s'y montre riche dans l'art pianistique ; ces œuvres rappellent l'époque où, malgré les recommandations qu'il apportait, il n'avait pu approcher Wagner, et où Brahms le dédaignait. A Weimar, au contraire, Liszt lui fit un accueil charmant et le garda six mois près de lui, tantôt travaillant, tantôt excursionnant.

Dans ces randonnées, l'héroï-comique avait parfois son rôle. Un certain soir, arrêtés dans un petit bourg, d'Indy et ses amis avaient charmé l'aubergiste et ses voisins par un concert improvisé, où mille acrobaties des mains agiles sur le clavier n'eurent d'égales (comme succès) que la vieille clarinette de cuivre du boucher du village, très fier de cette collaboration. Le concert se prolongea fort avant dans la nuit, arrosé de force rasades. Au petit jour, le boucher mélomane, qui avait adopté d'Indy, tint à l'emmener pour lui montrer son talent... à saigner un veau ! Le musicien accepte. Mais au lieu de se diriger vers l'abattoir, son guide prend le chemin de la campagne et l'arrêtant derrière un fourré : « Vous êtes un officier français, n'est-ce pas?... (Je laisse à penser les réflexions de d'Indy à ce moment...) Eh bien ! je vous ai amené ici, parce que les Prussiens, que nous n'aimons pas, construisent un fort qui nous gêne : profitez de l'occasion pour en prendre le plan !... » Tel motif placé par le compositeur dans ses *Tableaux de voyage* ne serait-il pas celui de l'énigmatique boucher ?

Chef incomparable, Vincent d'Indy s'attachait sans peine choristes et orchestre. C'était le directeur le plus ferme et le plus impitoyable, mais gardant toujours la plus parfaite correction. Il savait l'art de remercier ses interprètes. Je le revois encore — il y a longtemps de

cela — debout, la coupe en main, dans la tiédeur d'un soir d'été au bord du Rhône, félicitant gaillardement les exécutants : « Comme le disait Napoléon à ses grenadiers, le soir d'une victoire : Soldats, je suis content de vous... »

Ses compositions pour le service d'église sont rares, mais de quelle qualité ! Parmi ses motets, le grand *Deus Israel* « a cappella », le *Sancta Maria* pour deux voix égales et orgue, les curieux cantiques de *Pentecosten*, où il traite en langue française, à la manière des anciens tropes, les « communions » des dimanches, sont caractéristiques de sa manière. Il donna aussi quelques modèles d'accompagnement des mélodies grégoriennes. Il se souvenait toujours qu'il avait été organiste, et je me rappelle le soir où, sur le piano d'un ami, il nous fit entendre (l'un de nous jouant sur les basses la partie de pédalier) les beaux préludes qu'il venait d'écrire sur les antiennes du Commun d'un Martyr. On les exécute vraiment trop peu, et les organistes — dont ils mettraient la technique en valeur — ont l'air de les ignorer (comme d'ailleurs sa pièce en *mi bémol*). C'en était alors la première audition et le compositeur se faisait un malin plaisir de me taquiner sur ce que je n'accepterais peut-être pas les transformations qu'il faisait subir aux thèmes grégoriens.

Le *Qui vult venire post me* allait cependant retenir ses préférences, et lui servir à chanter saint Christophe.

* * *

Dès le début de sa carrière, d'Indy avait été frappé de la vitalité que les modes et les rythmes de la cantilène liturgique, comme ceux de la vieille chanson de France, pouvaient insuffler à la musique moderne.

Sans doute Berlioz — cet incroyant —, aux jours épiques de l'*Enfance du Christ*, avait fait une révolution en écri-

vant dans un mineur sans sensible. Plus proche de nous, Fauré, l'un des fidèles compagnons de jeunesse de d'Indy, retrouvait une partie de la fluidité modale et de la plasticité du chant grégorien, dans son instinct profond de musicien. Seul, Bourgault-Ducoudray commençait à parler ouvertement du retour aux antiques modalités, et tentait de prêcher d'exemple. Résolument, Vincent d'Indy, avec son *Chant de la Cloche*, n'utilise pas seulement tons et rythmes, et surtout ne se borne pas à employer un motif plus ou moins habilement tissé dans de riches harmonies — les musiciens de tout temps l'avaient fait —, mais il prend une mélodie grégorienne, intégralement, comme inspiratrice de tout un ensemble.

Par l'usage de l'*In Paradisum* dans cette œuvre, première en son genre, le maître revenait d'emblée aux sources du théâtre lyrique. Il rejoignait ainsi les auteurs des « jeux » liturgiques du XI^e^ ou du XII^e^ siècle, plus encore les ancêtres du XIII^e^ et du XIV^e^, fondateurs de la musique polyphonique sur la base, la « teneüre », des motifs grégoriens, jusqu'au jour où Guillaume Dufay, déjà! y ajoutait la forme cyclique. L'école de Franck et l'enseignement de Vincent d'Indy, quatre cents ans plus tard, devaient renouveler la trouvaille du vieux maître.

Puis ce fut *Fervaal*, la première de ses « actions musicales » destinée à la scène, dont le titre est imité des italiens du XVII^e^ siècle. Faut-il rappeler la montée triomphante du héros, aux accents anticipés et comme prophétiques du *Pange lingua*? Admirable tableau plein d'une émotion religieuse, dont la gradation continue souligne si bien l'ascension de Fervaal sur les hautes Cévennes,... le pays ancestral.

Puis l'*Étranger* trouve sa raison d'être dans le mystique « Ubi caritas et amor » du Jeudi-Saint — que d'Indy offre pour devise à ses élèves. Le jour est désormais pro-

che où *la Légende de Saint Christophe* rassemblera, en un contrepoint rutilant et magnifique, le *Haec dies* et le *Credo*, les chants de Pâques et l'Hymne à la Croix, que couronneront, au dernier acte, de suprêmes vocalises d'une splendeur inouïe, tout entières sorties de l'inspiration grégorienne.

La Légende de Saint Christophe, l'œuvre capitale de Vincent d'Indy ! Il faut lui consacrer plus qu'une brève mention. Déjà, avant la guerre de 1914, les grands concerts en avaient fait connaître cette admirable *Queste de Dieu*, colossal tableau symphonique, à lui seul un chef-d'œuvre, qui devait ouvrir le second acte. Aussi quelle curiosité et quel intérêt, lorsque, en 1920, l'on attendait, à l'Opéra de Paris, la représentation annoncée depuis si longtemps ! L'apparition du « mistère » musical moderne promettait de marquer une date : la réalisation justifia l'attente.

Ce fut un événement, un gros événement artistique et, malgré le lieu, ce fut aussi un événement pour la musique — j'allais écrire « d'église » — pour la musique à tout le moins hautement religieuse (malgré un ou deux tableaux consacrés aux tentations ou aux chutes du héros). Car, pour avoir en premier lieu été montée à l'Opéra, ce n'est pas un opéra : ce n'est même pas une pièce de théâtre, bien qu'elle soit divisée en actes, et que la majeure partie en soit à la fois jouée et chantée.

Elle présente d'ailleurs, en ce qui concerne sa réalisation scénique, des difficultés pratiques presque insurmontables, et il eût fallu, plutôt que le théâtre de l'Opéra, celui du Châtelet, pour des évolutions et des changements à vue nécessitant une immense machinerie. Mais encore, malgré son titre, ce n'est point seulement une légende mise en musique, et on penserait plutôt à une manière

d'oratorio dont l'exécution aurait lieu en costumes, et dont la partie dramatique serait jouée. Ou, à vrai dire, cette *Légende de Saint Christophe* est tout cela à la fois : du grand opéra, elle offre la mise en scène et les vastes évolutions ; à l'oratorio, elle emprunte le sujet et les formes semi-religieuses et semi-profanes ; la « Passion » lui fournit le personnage de l'historien, les « turbes » et les rôles épisodiques qui, de la coulisse, répondent à l'un et aux autres ; la symphonie moderne, brochée de chant rituel et de motets « a cappella », groupe le tout dans un ensemble à nul autre pareil, et complètement à part des autres grandes compositions musicales déjà connues.

Peut-être est-ce pour cela qu'allégé d'éléments qui ne se justifiaient qu'au théâtre, le *Saint Christophe*, repris l'an dernier, salle Pleyel, au concert que la Schola elle-même offrait au maître sous sa direction, produisit une sensation plus grande encore. Dans la scène de l'ermite, les accents du *Vexilla Regis*, qui transparaissent sous un beau choral à quatre voix, où un canon est inclus sans effort, prenaient vraiment tout leur sens religieux. Aux obsèques du maître, on les ajouta, comme une prière personnelle du défunt, en clôture du service : *O Sainte Croix, mon unique espérance...*

Une seule œuvre peut-être pourrait être rapprochée de *La Légende de Saint Christophe*, pièce maîtresse de toute l'œuvre de Vincent d'Indy et sommet de son effort artistique, c'est *Parsifal*. Le héros du musicien français a de grandes ressemblances, en effet, avec celui du testament mystique de Richard Wagner ; la hauteur des vues religieuses, les tentations et les conversions, l'illumination progressive de l'esprit d'un simple, tout cela, joint à une réalisation mi-scénique, mi-symphonique, produit nécessairement entre les deux œuvres quelques rapports. Si l'on tenait à les comparer, il faudrait dire que le *Saint Chris-*

tophe est un *Parsifal* qui serait mêlé aux *Maîtres Chanteurs*, avec quelque chose du *Martyre de saint Sébastien*, par d'Annunzio et Debussy. Mais un mélange agrandi, amplifié, de conception bien différente. J'ajoute, du point de vue religieux, une sûreté de perspective et un sens mystique infiniment plus nets et répondant mieux à la vraie tradition chrétienne que les sentiments plus troubles, ou plus troublants, des musiciens que je viens de citer.

*
* *

Ce n'est pas uniquement par l'emploi dramatique qu'il en a fait que Vincent d'Indy a servi la cause du chant liturgique. C'est par la mise en œuvre pratique de ce chant lui-même, comme soutien de la liturgie.

Dès l'apparition, en 1895, du *Liber usualis* préparé par les Bénédictins, ce musicien dont tous applaudissaient au concert ou au théâtre les compositions symphoniques et lyriques, ce maître faisait profiter de ses vacances l'heureux bourg où il séjournait, en réintronisant dans l'office divin les mélodies liturgiques reconstituées. Il y intéressait les fidèles, s'appliquant même à des répétitions que d'autres eussent jugées rebutantes, et par quoi il contribuait à faire rendre gloire à Dieu, de la manière que souhaite l'Église, en même temps qu'une telle ascèse artistique servait à l'édification des fidèles. Ainsi Vincent d'Indy était-il tout désigné, parmi les musiciens modernes, pour prendre place à la tête du mouvement jailli de la *Schola*, dont l'un des quatre articles de fondation fut précisément la remise en honneur du chant grégorien, selon les principes de l'école bénédictine. Ces principes, il ne cessa de les défendre par l'exemple et l'enseignement, par la parole et par la plume.

Lorsque Pie X adressait à Bordes, en 1904, le Bref

fameux qui le félicitait de la fondation de la *Schola Cantorum*, le Pape, en l'annonçant à l'un de ses camériers, appelait d'Indy, avec son fin sourire, « le rempart du chant grégorien ».

Sous l'influence de Vincent d'Indy, la souplesse et la liberté de la phrase grégorienne, sa rythmique fondée sur l'observation des accents toniques, mélodiques, métriques, n'ont cessé d'être défendues et observées par la Schola. Tantôt des cours pratiques initient à l'exécution du grégorien les musiciens qui s'y veulent spécialement adonner ; tantôt ils les y exercent en vue de l'office divin, soit par la préparation de messes intégralement liturgiques, soit par l'étude rigoureuse de son accompagnement ; ou enfin ils en étudient les formes, les modes et les rythmes, l'art de le diriger, sans perdre de vue leurs relations avec les grandes œuvres de tous les temps. La cantilène grégorienne, en effet, n'est pas une musique à part : elle est une des branches de la musique universelle.

S. S. Pie XI, à son tour, a voulu reconnaître le bien produit par un tel enseignement. Ce fut une émotion et une fierté quand, en 1919, le cardinal Dubois, avec ses propres félicitations, transmettait à Vincent d'Indy la lettre qui lui était adressée, de la part du Souverain Pontife, par le Cardinal Secrétaire d'État. La Schola de Paris y est louée de sa « croisade grégorienne ». L'autorité romaine ne met pas en doute « que son travail par l'enseignement, l'exécution, la propagande et la diffusion du chant grégorien » n'obtienne des résultats toujours plus féconds.

Musicien catholique, profondément croyant, Vincent d'Indy a placé l'étude de la musique religieuse et du chant d'église à la base même de son enseignement. Il a lui-même appliqué pratiquement son principe par l'emploi raisonné, dans la musique moderne, des éléments litur-

giques et grégoriens. L'une de ses gloires les plus pures est d'avoir montré la parenté de la vieille cantilène avec les formes les plus hautes de la musique. Et, ce faisant, il a servi à la fois les intérêts de l'art et ceux de la religion.

A. GASTOUÉ.

Par son *Testament artistique*, rédigé peu de temps avant sa disparition, Vincent d'Indy proposait au Conseil d'Administration de la Schola, sa « chère école », deux candidats, qui lui tenaient également à cœur, pour lui succéder dans la direction de l'institution, « l'œuvre aimée de ma vie d'artiste ». Il terminait par ces mots : « Et je m'en irai tranquille, avec l'espérance que Dieu voudra bien admettre en son saint Paradis un pauvre pécheur qui, toute sa vie, a eu pleine foi en lui. » Le Conseil a désigné, pour le poste de Directeur, Louis de Serres, qui, disait d'Indy, « m'a toujours secondé avec un dévouement que je ne saurais trop reconnaître », et, pour celui de sous-directeur, chargé des études, Guy de Lioncourt, neveu et élève du maître. Marcel Labey leur est adjoint en ce qui regarde la direction des concerts. — De plus, un Comité artistique se porte, pour ainsi dire, caution, auprès des musiciens, de la qualité de l'enseignement qui continuera d'être donné dans l'école, d'accord avec les instructions de Vincent d'Indy : MM. Pierre de Bréville, Paul Dukas, Gabriel Pierné, Guy Ropartz, Albert Roussel, Auguste Sérieyx.

A. G.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Note sur Joseph Bernard (1)

Qui a connu la simplicité et la finesse exquises de Joseph Bernard ne consentira pas volontiers à faire sur lui de ces grandes phrases qui conviennent si bien à d'autres. A quoi bon d'ailleurs couvrir les artistes d'adjectifs, quand on sait que le meilleur des juges, le temps, se chargera de leur gloire? Ne nous offusquons pas de ce que le public moderne — marchands et critiques d'art, c'est tout un — n'ait pas mis l'emblée au premier plan un artiste en qui il n'y avait rien l'artificiel, d'outré ou de prétentieux. Comment eût-il pu en être autrement? Et cela ne faisait-il pas l'affaire de tout le monde : de ses concurrents qui ne le trouvaient pas sur leur chemin d'arrivisme, des amateurs qui pouvaient avoir ses plus beaux dessins à des prix abordables, et de l'artiste lui-même qui avait horreur de la publicité et qui, son pain assuré, n'avait d'autre ambition que de pouvoir travailler tranquillement.

Joseph Bernard avait pourtant de fidèles admirateurs. Mais combien comprenaient la grandeur du message dont il était l'instrument (2)? Et comment, ce message, le traduire en paroles? Message de simplicité, d'ingénuité et de joie dans le travail. Retour à la nature si l'on veut, la nature au sens naïste du mot, qui, bien entendu, n'a aucun rapport avec la nature telle que l'entendaient J.-J. Rousseau, Gœthe et leurs poisseux descendants du XIX^e^ siècle (3). Retour au naturel

(1) A propos de la rétrospective de ses œuvres à l'Orangerie, en février-mars 1932.

(2) Il n'y a, à notre connaissance, que deux critiques français qui s'en soient rendu compte : Stanislas Fumet (cf. *Le Monde Nouveau*, 1920) et Emmanuel de Thubert (cf. *La Douce France*, octobre 1919).

(3) Il y a entre l'une et l'autre à peu près le même rapport qu'entre la fille à la cruche de Joseph Bernard et les créatures de ses collègues en sculpture moderne, pareillement nues, mais qui, selon le mot de Giraudoux (le G. d'autrefois), portent leur nudité ainsi qu'un uniforme.

plutôt, à cette nudité de l'âme qui permet à la grâce d'y pénétrer, grâce qui n'est pas encore *la* grâce au sens chrétien du mot mais qui la précède et qui l'appelle, grâce qui est la Muse! Joseph Bernard est peut-être le seul artiste des temps modernes qui ait connu la joie sans connaître le Christ. Chez lui seul on peut parler de ce paganisme joyeux dont rêvait Nietzsche. Mais le Christ était moins loin de lui qu'il ne pensait. Là où les vertus d'humilité, d'amour du travail, de charité et d'esprit d'enfance (ou d'indifférence au « monde ») sont réunies, le Christ ne peut être loin. Il couvait au fond de l'âme de Joseph Bernard et ce n'est pas par hasard qu'il a fait une irruption victorieuse dans celle de son fils Jean dont la vocation artistique, si différente de la sienne, n'en est pas moins solidaire en quelque sorte et complémentaire. Mais c'est de Joseph Bernard seul que nous voulons parler aujourd'hui.

Nous ne passerons pas en revue sa vie et son œuvre et laisserons de côté les questions de technique, si intéressantes soient-elles (1), et même celle de la pierre directe que Joseph Bernard a été le premier à remettre en honneur. Nous chercherons seulement à mettre en lumière quelques-uns des caractères essentiels de la personnalité de l'artiste.

Tout d'abord, on peut remarquer que Bernard semble tout entier absorbé par ce qu'il y a d' « éternel » dans le corps humain et féminin. Il n'est pas porté naturellement vers le portrait, et ses bustes sont moins intéressants que ceux d'un Rodin ou même d'un Bourdelle à qui il est pourtant si supérieur sous tant de rapports. Pour Bernard comme pour les Grecs et comme pour Michel-Ange (qui n'a pas fait, je crois, un seul portrait) la tête n'est qu'une partie — d'ailleurs la plus intéressante — du corps humain. Mais ce qu'il y a de spécifiquement individuel et unique dans chaque physionomie, ce qui fait qu'il n'y a pas une figure humaine qui ne soit aussi entièrement différente de n'importe quelle autre qu'une espèce végétale ou animale l'est d'une autre espèce, cela ne l'intéresse pas : il lui faut faire effort pour le remarquer. A

(1) Nous en avons dit un mot dans un article paru en 1922 dans la revue de Prague, *Volne Smery*, où l'on retrouvera (en langue tchèque) plusieurs des idées exprimées ici.

cet égard on peut dire qu'à l'inverse par exemple de Cézanne ou des sculpteurs que nous venons de nommer, l'inspiration de Bernard est fort peu chrétienne (1). C'est principalement le christianisme en effet qui, en proclamant que tous les hommes sont égaux devant Dieu, que chaque individu est une fin en soi c'est-à-dire a une âme immortelle dont il doit avant tout assurer le salut, bref en faisant de chaque conscience humaine le théâtre de la lutte du bien et du mal qui se poursuit dans le monde d'une façon impersonnelle et aveugle depuis sa création, c'est le christianisme, dis-je, qui a approfondi et enrichi la physionomie humaine à ce point qu'aujourd'hui il n'y a pas pour l'artiste de plus grand sujet. Bernard, lui, ne sort pas de lui-même. C'est de lui, c'est de ses entrailles, qu'il extrait toutes ces créatures vivantes qui peuplent son atelier et qui expriment avec tant de grandeur ce qu'il y a de permanent au fond de la forme humaine. Ses figures ont, je le répète, l'impersonnalité et la généralité (une généralité qui ne serait pas abstraite bien entendu) des figures de la sculpture grecque. Par là son œuvre, si moderne à certains égards, est néanmoins classique dans le plus noble sens du mot. Bernard regarde peu en dehors de lui. Mais il écoute la voix intérieure avec le plus profond recueillement, et tout son effort tend à réaliser l' « idée » qui est en lui. Il plonge au plus profond de lui-même et il y trouve tout — tout, du moins, ce qui l'intéresse —. Joseph Bernard est un mystique à sa manière. « *Knowing himself*, dit un de ses commentateurs, *he knows the heart of the world.* » On a l'impression que l'œuvre de Bernard ne serait pas sensiblement différente de ce qu'elle a été s'il avait toujours vécu prisonnier entre les quatre murs de son atelier. Et, ici encore, on pense à Michel-Ange. Si la nature n'est pour l'artiste, suivant le mot de Delacroix, qu'un dictionnaire, je crois bien qu'il n'y a jamais eu de peintres ni de sculpteurs qui aient eu moins besoin de le feuilleter que ces deux grands solitaires.

(1) Je mets à part le magnifique monument de Michel Servet (à Vienne, Isère) qu'on peut en ce moment admirer à Paris, temporairement, hélas! sur la terrasse des Tuileries. Il peut nous donner une idée de ce qu'aurait été un Christ de Joseph Bernard.

Mais si, par certain côté de sa personnalité, l'auteur du monument de Michel Servet peut être rapproché de Michel-Ange, il est, sous d'autres rapports, animé d'un esprit entièrement différent. Aucun artiste n'a exprimé avec autant de puissance que Michel-Ange le côté « tragique » de la destinée humaine. Toute son œuvre a un caractère héroïque : il n'est pas sensible à la grâce féminine en tant que telle, et certains de ses nus féminins, dépourvus de toute séduction et comme encombrés des attributs de leur sexe, peuvent laisser une certaine impression de malaise au spectateur peu habitué à voir traduire dans des corps de femme ce qu'il y a de tourmenté et de prométhéen dans la nature humaine.

C'est par la femme au contraire que J. Bernard est introduit au plus profond de lui-même. Ce ne serait pas assez de dire qu'il est sensible à son charme, car ce charme ne lui est pas extérieur. C'est de lui-même qu'il l'exprime, directement, sans transposition. Si Joseph Bernard avait le souci de s'exprimer par des mots, il pourrait dire à telle de ses statues comme Anne Vercors à Violaine :

« ..... chacun dans sa poitrine contient

« Un homme et une femme, et qu'es-tu, ô ma fille, que l'épanouissement de ce qu'il y avait en moi de féminin,

« Ma gloire secrète, ma beauté intérieure, le jaillissement de la tendresse et de l'innocence, la joie d'au dessous de mon cœur, cette chose en nous qui donne! »

Pureté enfantine, volupté ardente, maternité sereine, rien de féminin n'est étranger à Bernard. Mais si la femme occupe la place centrale dans son œuvre, ce n'est pas dans le sens banal et vulgaire où on peut le dire également de l'œuvre d'un Renoir, par exemple, qui peint toutes les femmes comme des roses, parfois fanées. Bernard pénètre infiniment plus avant dans l'intimité de la femme qu'aucun autre artiste contemporain. A force d'ingénuité il arrive à sympathiser avec ce qu'il y a de plus profond en elle. Il la comprend du dedans, comme le petit enfant comprend sa mère, c'est-à-dire infiniment mieux qu'un adulte dont la vision n'est jamais tout à fait nette. Pourtant on ne peut pas dire qu'il soit chaste : la

chasteté est en effet une vertu chrétienne qui s'oppose au vice contraire, et Bernard ne semble avoir connaissance ni de l'une ni de l'autre. Il exprime (1) le sentiment amoureux chez la femme et chez l'homme avec la même simplicité, avec la même ingénuité avec laquelle il exprime le sentiment maternel par exemple. Il sympathise, si j'ose dire, jusque dans l'amour. Il n'y a pas trace chez lui de mauvaise conscience qui ait besoin d'être surmontée — comme chez les artistes chrétiens, depuis le moyen âge jusqu'à Degas. La modestie dont sont revêtus ses corps de jeunes filles est une modestie impersonnelle, élémentaire en quelque sorte, aussi *naturelle* dans son genre que l'amour maternel — qui existe chez les animaux et qu'on peut observer, dit Bergson, jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine : ce n'est pas la chasteté chrétienne, plus ou moins volontaire et consciente d'elle-même, qu'on trouve dans certaines statues françaises de Vierges du XIII[e] siècle, et qui doit se surajouter à la précédente et l'approfondir pour qu'on puisse parler d'une vertu.

A cet égard, il est vrai de dire que Bernard est un primitif et, ici, je ne puis mieux faire que de renvoyer le lecteur aux pages si pénétrantes que M. Emmanuel de Thubert a consacrées à Bernard. J'y souscris entièrement. Je voudrais seulement faire remarquer que le primitivisme (comme on dit) de Bernard n'a aucun rapport avec ce goût de l'exotisme qui est un héritage du romantisme. Ce n'est pas un primitivisme de curiosité pour dilettantes blasés : c'est un primitivisme jeune et fort, un primitivisme de primitif. Ainsi Bernard n'a guère de parenté avec Loti par exemple. Il en aurait davantage avec Gauguin, mais Gauguin est encore un peu romantique, et Bernard ne l'est à aucun degré. Ce n'est pas en allant à Tahiti, c'est en plein Paris — sans dictionnaire — que Bernard à force de creuser au fond de lui-même et d'écouter ses voix est arrivé à nous donner « cette figure de femme, antérieure à toutes nos civilisations et que rien jamais ne saura détruire (2) ».

Paul Petit.

(1) Emmanuel de Thubert, article cité, p. 306.
(2) Dans ses dessins surtout et dans ses aquarelles.

Sur une récente Exposition d'Art religieux

De temps à autre nous trouvons dans notre courrier une carte d'invitation qui nous convie à nous rendre 11, rue Quentin-Bauchart. Nous n'avons garde d'y manquer, car c'est nous ménager quelquefois une surprise — telle cette exposition curieuse et singulière du jeune peintre Joseph Lacasse qui le révélait au public parisien — et toujours un intérêt.

Ainsi, triant sur le volet, les locaux de la rue Quentin-Bauchart semblent avoir le privilège de « présentations » distinguées et originales.

Cette fois les Dominicaines du Couvent de Sainte-Anne à Juvisy, groupées sous le pseudonyme artistique de l'Atelier Notre-Dame, encadraient leur exposition de vêtements liturgiques des pièces d'orfèvrerie d'Amédée Cateland, d'Armand Rivir, et des sculptures sur bois de Raymond Dubois.

Heureuse variété, car rien ne s'allie mieux à l'œil que le chatoiement des étoffes où miroitent les reflets du métal, le regard se repose ensuite sur la chaleur ambrée du bois travaillé. La matière, quel aimant irrésistible! et qui ne séduit-elle pas?

N'allons pas en déduire que c'est un trompe-l'œil ou un cache-misère. Au contraire. La matière est, si nous pouvons nous permettre une semblable comparaison, le banc d'essai de l'œuvre; celle-ci ne résiste à l'épreuve que si vraiment elle a été conçue pour elle. Allez donc juger d'un calice, par exemple, tant que vous ne pouvez le prendre en mains, le soupeser, l'élever, le présenter sur la table d'autel où il prend son volume, ses tonalités, où il accuse sa richesse ou sa sobriété!

Il fut une époque, pas très lointaine, où le monopole de ce genre de fabrication était l'apanage de certaines maisons, qui, ne tenant compte que de fins commerciales, se préoccupaient surtout de séduire le client par une profusion de doru-

·es et une prodigalité généreuse d'attributs et de motifs tara-biscotés et touffus. Ces temps sont révolus.

Ces maisons font peut-être moins d'affaires, les artistes commencent à en faire — c'est bien leur tour — et l'art y trouve son compte; la liturgie aussi, et même le sens pratique, ce qui, dans des objets d'usage courant, a son importance.

Ces considérations, qui semblent nous éloigner de la rue Quentin-Bauchart, nous y conduisent au contraire, car elles constituent une nécessaire introduction à l'Exposition que nous allons visiter.

Elles expliquent pourquoi nous admirons ces efforts, pourquoi nous voulons les encourager, et faire le point de leur marche progressive.

On a beau dire, l'Exposition d'art religieux de Galliera a été un fameux coup de poing, qui a défoncé quelques portes, achevé d'en ouvrir d'autres. Il est manifeste que, depuis, l'évolution se continue, se canalise dans des voies irrigées, la tache d'huile s'étend, gagne et fructifie.

L'atelier Notre-Dame adopte tout naturellement les formes dites « modernes » qui, se vulgarisant de plus en plus, donnant au célébrant autrement d'ampleur que la chasuble classique d'une coupe si inesthétique, mais qui conserve encore beaucoup de partisans.

Sur ces formes majestueuses, les beaux coloris s'harmonisent à souhait. L'atelier Notre-Dame n'a eu garde de l'oublier. Ainsi notamment sur une chasuble en ottoman blanc se détache la croix, en velours bleu, exquise harmonie. Dans le même style, une autre timbrée de la croix, en velours aussi mais rose-jaune, enfin une d'un beau noir avec l'éclat d'un rouge puissant.

Ces travaux sont d'une habileté consommée et d'une exécution remarquable; on sent que beaucoup de goût et de délicatesse ont présidé à leur composition et qu'un métier savant l'a réalisée. L'art de la chasublerie, qui est si beau, a fait de grands progrès ces dernières années. Alors qu'il n'avait que des admirateurs restreints et en petit comité, il a conquis

le grand public, celui-ci ne dédaigne pas de se déranger pour l'admirer avant que les ornements sacrés ne prennent le chemin de leurs affectations respectives.

L'atelier Notre-Dame a eu un gros public, il le méritait équitablement.

L'orfèvrerie était représentée par Amédée Cateland et Armand Rivir.

Amédée Cateland, continuateur d'Armand Calliat, est loin d'être un inconnu des milieux artistiques.

Il assume une lourde tâche et ses efforts sont d'autant plus méritoires. Nous aurions préféré que la présentation de ses modèles soit autre : chaque pièce isolée, alors que le groupement qu'il avait adopté — peut-être parce qu'il ne pouvait faire autrement? — nuisait à la qualité de chaque objet. Ceci n'est au reste qu'une opinion toute personnelle, et nous savons, par expérience, que l'on ne fait pas toujours ce que l'on veut.

Son envoi était varié : bénitiers en bronze, porte-missel, un pupitre, des canons d'autel, un calice où s'allient l'ivoire et l'argent. Objets sérieux, non seulement par destination, mais par la facture; on a fait tant de pacotille dans cet ordre d'idées!... Modèles étudiés, d'une assise robuste et stable, portant la marque d'un classicisme fondamental adapté à nos goûts et à nos besoins nouveaux.

Travail intéressant que l'on a plaisir à regarder, et qui, tout en affirmant une époque, reste de tous temps.

Armand Rivir n'a rien exposé que nous ne connaissions pour notre part, mais à vrai dire il n'était pas exposant, il n'est venu que pour accompagner les œuvres de Raymond Dubois avec lequel il collabore; involontairement il apporte ici sa note si personnelle. Les œuvres de Rivir pourraient maintenant se passer de signature, il ne rappelle aucun, il est lui-même, et, ce qui est merveilleux, ce fécond producteur de calices et de vases sacrés se renouvelle constamment. Grande qualité pour un artiste. Ce n'est pas le lieu d'analyser ses œuvres, nous aurons l'occasion d'y revenir, et nous ne saurions que nous répéter, à son éloge.

Mais que l'on prenne bien garde à ses travaux, il est actuellement dans la plénitude de ses moyens, rien de ce qu'il produit n'est indifférent. Il ne nous semble pas présomptueux d'affirmer que c'est pour lui la belle période, celle qui, dans la vie d'un artiste, marque son œuvre pour toujours en lui assurant la pérennité.

Sa croix en métal martelé supportait le Christ en bois que Raymond Dubois a sculptée.

Le même Dubois nous montrait les stations du Chemin de Croix en chêne destiné à l'église de Pont-d'Ouilly (Calvados).

Ce Chemin de Croix, outre une technique affirmée et sûre de ses moyens, est l'illustration de versets appropriés choisis par l'auteur qu'il s'est efforcé de traduire plastiquement. Malheureusement pour ses intentions, la sculpture, si l'on veut être sculpteur avant tout, n'est rien moins que littéraire. Or Dubois l'est resté; beaucoup sans doute auront admiré le travail, sans concevoir l'intensité de pensée spirituelle qui l'a inspiré. Il n'en est quand même pas moins probable que sans ces préoccupations le résultat n'eût pas été aussi original, ni aussi inspiré.

Car il l'est. Certaines stations sont des plus curieuses, telles : Jésus cloué sur la Croix, une des chutes, sainte Véronique.

Il est toujours émouvant de s'attacher à la Passion, combien aussi la tâche est difficile ! Sentiers battus, redites, sujet grandiose qui dépasse de combien nos possibilités humaines ! Que d'artistes ont dû tressaillir de joie et frémir d'inquiétude en abordant le grand thème sacré !...

Raymond Dubois a joué avec la difficulté, il a accumulé les mises en pages audacieuses, les raccourcis et les simplifications ingénieuses mais dangereuses, il a fait montre d'un métier acquis certes, mais aussi acte de foi. Ne travaille-t-il pas au pied de Solesmes, et la grande abbaye ne semble-t-elle pas présider à ses travaux?

Ainsi l'Exposition de la rue Quentin-Bauchart, une fois de plus, aura été une démonstration d'art sacré, noble, élevé, et profondément religieux.

RAYMOND GALOYER.

Un Évangile illustré

L'auteur de l'article qu'on vient de lire n'est pas seulement un critique fort averti et fort au courant des tendances et manifestations de l'art contemporain, que sa collaboration à *La Vie Catholique* notamment a permis d'apprécier. Peintre du Ministère de l'Air et ayant exposé fréquemment dans les divers Salons, c'est aussi un artiste excellent et bien connu. Dessinateur habile, joignant la souplesse à la précision, à la fermeté, à la clarté, il réussit fort bien dans l'illustration. Une récente exposition, dans un atelier de la rue d'Assas, a mis de nouveau en lumière cet aspect de son talent.

Il nous y montrait les dessins originaux qui ont servi à l'illustration de l'*Évangile* de M. l'abbé Escoffier (1). Cent compositions, d'une originalité qui se concilie parfaitement avec la netteté, la lisibilité nécessaires en un tel ouvrage ; l'esprit en reste traditionnel, comme il se devait ici, mais la technique en est heureusement moderne. C'est, dans l'ensemble, un véritable succès. On remarquera le parti, nouveau sans doute, mais opportun et respectueux, qu'il a pris, de toujours silhouetter en noir le visage du Christ, — ce qui coupe court à des interprétations trop personnelles et qui peuvent devenir contestables. Notons que la série, tout achevée qu'elle soit, n'a demandé que deux mois de travail à l'artiste, beau témoignage de son inspiration, de sa verve et de la sûreté de son métier.

M. B.

Les Comédiens Routiers

Ils viennent de s'imposer par leurs récents succès de Paris, de Versailles, et hier de Roubaix, à l'attention de la critique. Il faut, pour qu'elle s'en soit occupée, qu'ils aient apporté quelque chose de séduisant et de neuf, car elle n'est pas coutumière de s'intéresser beaucoup à de simples amateurs !

Contemplant leur *jeu*, aux Journées Fédérales de la Route, je me remémorais les années passées.

(1) Librairie Alexis Redier, ou Librairie L'École.

1926. C'est le début des Routiers. Ceux qui en ont la charge se préoccupent d'ouvrir, pour ces aînés, l'horizon scout sur tout ce qui peut conspirer à refaire un pays chrétien, jeune, dégagé des médiocrités et des routines. Naturellement, le théâtre s'offre à leur choix, puisqu'ils veulent que le routier soit capable de créer, « à la maison », des fêtes ravissantes, comme de tenter la conquête et l'*apprivoisement* des campagnes paganisées ou des lotissements déshérités. Au surplus, ils savent que le théâtre est susceptible de traduire et de stimuler les tendances de la jeunesse scoute et de faire que leur idéal se propage. Un soir, à une réunion du Centre Saint-Paul, à titre d'exemple et d'illustration, trois routiers : Daniel Delzant, Laborde et Gourbillon, acceptent de représenter le *Saint Félix et ses pommes de terre*, de Brochet. Dévoués précurseurs. Modestes débuts.

Plusieurs fois le jour, en ce temps, l'un des dirigeants de la Route passait devant le *Vieux-Colombier* et rêvait que le théâtre routier s'orientât dans le sens des expériences qui s'étaient faites là.

Le Scoutisme offrait, pour une rénovation dramatique, une des conditions requises pour le succès : il était un mouvement, une foule, une communauté. Le jour où il aurait son théâtre, le milieu enrichissant, nourricier, inspirateur, serait tout fait. — Et puis cette autre : dans leurs feux de camp, les scouts avaient appris à *représenter*, par jeu, pour eux et le plaisir des autres, à l'abri de la réclame et du lucre. Des *Fratellini*, de *Charlot*, petits garçons, ils avaient retenu bien des leçons. Déjà certaines troupes — je pense à un spectacle donné à Saint-Honoré-d'Eylau — s'étaient montrées novatrices, et soucieuses d'art.

Pour que de ces préparations il sortît quelque chose de grand, il n'y fallait plus que la rencontre d'un technicien.

Elle se fit. M. Léon Chancerel, un jour de 1925, se liait d'amitié avec l'aumônier du Centre Routier, le P. Don-

cœur. Avec lui, c'était le meilleur de la pensée de Copeau qui se mettait au service de la Route.

1926, à Juvisy, sur l'emplacement où s'édite maintenant cette revue, premier Noël routier pour le lotissement de Champagne. — 1927, Noël de Malakoff pour les chiffonniers. — 1928, Goussainville. C'est, désormais, non plus un arbre de Noël et des chants, mais un *mystère* qui tend vers la messe de minuit. — 1929, Valenton, et cette fois Chancerel et H. Brochet prennent au jeu, qui toujours s'amplifie et se complète, une part active. Apparition des masques dessinés par P. Froger. C'est ici que se forme la résolution de constituer une *Compagnie théâtrale populaire d'origine scoute*. Déjà une patrouille de routiers de Paris-Sud s'était vouée à ce service ; d'autres imiteront ; mais nous tenons ici le point d'émergence artistique de toutes ces tentatives (1).

Au travail, sous la direction de Chancerel. Puis 1931, les réussites que l'on sait.

Les Routiers se choisissent une activité, *un service*, comme ils disent. Les *Comédiens Routiers* ont décidé que leur *route* ce serait de « divertir les honnêtes gens ». (« Étrange entreprise », disait Molière.) Ils se proposent de porter leurs répertoires là où ils seront appelés *à des fins élevées* : faubourgs, hôpitaux, sanatoria, centres usiniers, campagnes — « pour y apporter la délivrance du rire et des larmes, y ranimer les forces d'amour et le courage ».

De cette *Route*, mieux que d'autres, ils connaissent les dangers. Non seulement les plus vulgaires, ceux que n'importe qui soupçonne. Mais celui contre lequel Chancerel les mettait en garde, et qui est la sorte de métamorphose à laquelle doit consentir l'acteur, au risque d'y perdre sa personnalité, à moins qu'il ne soit par ailleurs rassemblé. « Il faudrait d'abord être un saint, avouait Copeau,

(1) Voir le scénario de ce mystère dans *Jeux, Tréteaux et Personnages*, 15 nov. 1930.

pour renouveler le théâtre et atteindre ce que nous construisons en esprit. » Et Chancerel : « Qui ne monte sur le théâtre aux fins de servir, dans un sentiment d'amour, de charité, d'abnégation totale, ne m'intéresse pas. »

Théâtre qui ambitionne de faire, dans la joie et l'entrain, la synthèse du verbe et du geste, de la danse et du chant, de la musique et du bruit, de la mimique et du silence. Dont la machinerie sera réduite au minimum, quoique poussée au maximum de qualité artistique.

L'anonymat y est de rigueur. C'est l'équipe seule qui compte. Jeu collectif et pour la communauté. Unis par une même formation spirituelle, une même foi, un même élan sportif, avant de jouer cette symphonie que devrait être une grande œuvre scénique, les *Comédiens Routiers* se sont préoccupés, au cours d'un long entraînement, de créer leur instrument, c'est-à-dire d'assouplir leurs voix et leurs corps.

Ils ont dû — leur répertoire le prouve — remonter aux origines de leur art. Mais sans archaïsme, sans pastiche, sans reconstruction à la Viollet-le-Duc. Ce sont les tares, les vices, les revendications, les espérances, les enthousiasmes de leur temps, qu'ils veulent incarner pour les rosser, sur le tréteau, ou les magnifier.

Le texte qu'ils adoptent, ils le jouent d'abord, le retouchent, l'adaptent, le recréent. Ils n'écrivent et ne fixent que leurs réussites, laissant, dans la trame, soigneusement composée, place pour des improvisations. Mouvement, action, vie et non récitation ou académisme figé.

Théâtre actif, qui interpelle, remue, brasse, entraîne la salle. Ce qu'avait rêvé Copeau, pour tout dire.

Il faut avoir vu cela. Ce *Chant de la Route*, ces sept garçons : le béret noir moulant rondes leurs têtes, la chemise bleu-ciel échancrée, au quart de manche, le long pantalon de toile bleu foncé. Les voici en file, sur place, les pieds rivés au plateau. Le premier, de son bâton, scande ce rythme de marche : un, deux ! Et tout le réci-

tal va s'insérer dans cette cadence qui, à la fin, à tous, s'impose. « A gauche, les champs ; tout droit, la route ; à droite, les champs. »

D'un mouvement unanime, les bustes balancent, suggèrent l'allégresse de la marche et de la route. Puis, peu à peu, monotonie. Insensiblement, le balancement se désunit et se brouille. Celui qui ferme la marche halète : « Où va-t-on? » Et de l'un à l'autre se propage le découragement, jusqu'au premier qui, d'un effort, semble recueillir ce qui reste au groupe de vie : « Tout droit ! » Héroïquement, la file se tend, la cadence se reprend, le rythme repart, l'unité se refait. Un élan vainqueur : « Le clocher, le village ! » On est arrivé. Le tout d'une plastique impeccable. Le milieu, qui a vu s'incarner son rêve profond, est torpillé.

La séance alors commence. Jeux, complaintes et farces, d'une allure franche et jeune, se succèdent. Les acteurs ont l'air de s'amuser réellement. Les assistants n'ont pas sous les yeux des décors tout faits pour les dispenser de collaborer. Ils sont pris à témoin de la convention. C'est dans leur esprit, leur imagination, que se crée et s'achève la fiction qui, sur les planches, s'anime. Pas une vulgarité. Des costumes improvisés, mais parfaits. Des masques puissants. Du grand art.

« Ils annoncent les plus magnifiques promesses. Ils peuvent occuper une place à part... », écrit M. Yvon Novy, dans *Comœdia*. Il a bien vu le seul péril : qu'ils soient gâtés par le succès et détournés de leur voie. Oui. Mais ils en sont avertis. Chancerel, dès l'abord, leur écrivait : « Je n'ai qu'une crainte : c'est que, par des critiques, ou des compliments trop hâtifs, *le public éclairé* ne déforme votre effort... Je redoute par dessus tout, pour vous, l'opinion et l'influence du snobisme... Ce qui le rassure, c'est qu'ils lui ont dit et redit vouloir jouer dans les quartiers ouvriers et les villages. Et il leur donne ce mot d'ordre : « Peu à peu... Avec le temps... sans rien forcer. »

Et puis, à Pâques, en liaison avec la Fédération des Scouts de France, ils vont aller exorciser définitivement leur art auprès de Notre-Dame du Puy, où ils s'apprêtent à donner une célébration dramatique de la Passion. Il faudrait que l'on aille très nombreux y vibrer avec eux.

Premier Commissaire de la Route qui fus penché sur elle à ses tout premiers débuts, sachez, amis *Comédiens Routiers*, la grande joie que j'ai eue à vous retrouver si avant.

D.-M. FORESTIER, O. P.

Pour renseignements sur les *Comédiens Routiers*, s'adresser à François Bloch-Lainé, 51, avenue Montaigne, Paris.

Musique enregistrée

Par ces temps terriblement difficiles, les grandes firmes semblent quelque peu s'affoler et se mettre à éditer, sans grand discernement, toutes les trivialités nouvelles, dont on peut espérer que le gros public se repaîtra.

La maison française GRAMOPHONE, un peu moins atteinte peut-être que les autres, fait aussi meilleure figure. Tenant compte des remarques de la critique, elle améliore la fabrication de ses disques et persévère courageusement dans l'édition d'œuvres de haute valeur musicale.

Nous nous bornerons à signaler, dans cette courte note, quelques disques déjà anciens dont on n'a guère parlé, réservant de plus fraîches nouveautés pour la chronique prochaine.

Après les chants grégoriens de Solesmes, GRAMOPHONE nous donne un *Credo* et un cantique liturgique enregistrés à l'église russe (orthodoxe) de la rue Daru. Chants admirables et admirablement exécutés, avec un art vocal, une dignité, un sentiment religieux délicat et ample qui font une grande impression. L'enregistrement a su éviter les défauts de détail reprochés à ceux de Solesmes, et permet d'intéressantes comparaisons (L 880).

La même maison nous offre, en deux bons disques (DB 4801-4802), le *Thamar* de Balakireff, exécuté par la Société des concerts du Conservatoire sous la direction de M. Piero Coppola. Cette audition ranime le charme de souvenirs déjà lointains. En quarante ans, cette musique a vieilli autant qu'ont rajeuni celles de Mozart et de Chopin, et ses naïvetés, que nous prîmes jadis au sérieux, nous amusent maintenant plus que celles du papa Haydn. Document qu'il est bon de posséder et qui est tout à la gloire, par contraste, de la musique pure.

Vous l'éprouverez, par exemple, en faisant tourner le *Concerto pour flûte et harpe*, en *do majeur*, de Mozart (L 876-877-878), œuvre de jeunesse ravissante de fraîcheur, d'adresse ingénue et de discrète mélancolie, que servent bien les sons très purs de la flûte (M. Moyse) et la précision délicate de la harpe (Mlle L. Laskine). L'enregistrement, qui a su maintenir les solistes dans la masse orchestrale, n'a pas entièrement évité d'autres défauts de détail, peu gênants d'ailleurs.

Nous aurions bien à dire sur les disques de folk-lore que l'on s'est mis à éditer en grand nombre. Outre que ce mouvement d'édition est bien en retard sur celui du goût contemporain, le choix des airs régionaux ne semble pas toujours guidé par la recherche du beau ou de ce qui serait vraiment caractéristique. Du pays où naquit Ravel, j'ai entendu le fameux *Kaïku* et le *Guernikako Arbola* (K 6278-6277). Pourquoi n'avoir pas laissé à ces chants, d'ailleurs d'un intérêt musical assez faible, la simplicité native et l'élan de l'unisson? A moindres frais, la chorale « Lous Muts » de Bayonne, bon groupe d'amateurs aux voix un peu dures, mais non sans éclat, nous eût donné une impression bien plus savoureuse du véritable génie basque.

B. M.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils — Ligugé (Vienne).